

MARTIN HEIDEGGER



REJTEKUTAK



MARTIN HEIDEGGER MŰVEI

Sorozatszerkesztő

Pongrácz Tibor

MARTIN HEIDEGGER



REJTEKUTAK



Osiris Kiadó • Budapest, 2006

A könyv az Oktatási Minisztérium támogatásával,
a Felsőoktatási Tankönyv- és Szakkönyv-támogatási Pályázat
keretében jelent meg.



Készült az NKTH és a KPI támogatásával,
a Kutatási és Technológiai Innovációs Alap forrásából.



A fordítás az alábbi kiadás alapján készült:
Martin Heidegger: *Holzwege*
Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003

Fordította
*Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszkó Éva,
Pálfalusi Zsolt, Schein Gábor*

Szerkesztette, a jegyzeteket és az utószót írta
Pongrácz Tibor

© Osiris Kiadó, 2006
© Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003
Hungarian translation © Fordítók, 2006

Rengeteg [Holz] – így hangzik az erdő régies neve. A rengetegben vannak olyan utak, melyek a járatlanba hirtelen beleveszve megszűnnek.

Ezeket nevezik rejtekutaknak [Holzwege].

Mindegyik külön fut, de ugyanabban az erdőben. Gyakran úgy tűnik, mintha az egyik azonos lenne a másikkal. De ez csak a látszat.

Favágók és erdőkerülők ismerik ezeket az utakat. Ők tudják, mit jelent rejtekúton lenni.

Tartalom



A műalkotás eredete (1935/36)	9
<i>A dolog és a mű</i>	12
<i>A mű és az igazság</i>	29
<i>Az igazság és a művészet</i>	44
<i>Utószó</i>	62
<i>Kiegészítés</i>	65
A világkép kora (1938)	70
<i>Kiegészítések</i>	88
Hegel tapasztalatfogalma (1942/43)	103
Nietzsche mondása: „Isten halott” (1943)	183
Költők – mi végre? (1946)	233
Anaximandrosz mondása (1946)	279
 A SZÖVEGEK KELETKEZÉSÉRŐL	 327
JEGYZETEK	329
A SZERKESZTŐ UTÓSZAVA	333
A KÖTETBEN SZEREPLŐ GÖRÖG TERMINUSOK ÁTÍRÁSA ÉS ELŐFORDULÁSAI	335
NÉVMUTATÓ	337

A MŰALKOTÁS EREDETE



Az eredet itt azt jelenti, amitől fogva és ami által egy dolog az, ami, és olyan, amilyen. Azt, ahogyan valami az, ami: a dolog lényegének nevezzük. Valaminek az eredete nem más, mint lényegének származása. A műalkotás eredetére irányuló kérdés lényegének származására kérdez. A szokásos elképzelés szerint a művész tevékenységéből és e tevékenység által jön létre a mű. De miáltal és mitől lesz a művész az, ami? A mű által; merthogy a mű dicséri mesterét, azaz: csak a mű által válhat a művész a művészet mesterévé. A művész a mű eredete. És a mű a művész eredete. Egyik sincs a másik nélkül. Mindazonáltal egyikük sem hordozhatja a másikat egyedül. Maga a művész és a mű mindenkor csak egy harmadik révén *van* – mely éppenséggel az első –, és kölcsönvonatkozásuk is ennek révén, nevezetesen a művészet által van, amelytől a művész és a műalkotás nevét nyeri.

Amilyen szükségszerű, hogy másként eredjen a művész a műből, mint a mű a művészből, oly bizonyos, hogy a művészet is megint másképp lesz eredete a művésznak és főleg a műnek. De egyáltalán lehet eredet a művészet? Hol és hogyan adódik a művészet? A művészet már csak egy szó, melynek immár semmi valóságos sem felel meg. Lehet, hogy nem egyéb egy gyűjtőfogalomnál, melybe mindent beleveszünk, ami a művészetből valóságos: a műveket és a művészeket. De még ha a művészet szó többet is jelentene egy gyűjtőfogalomnál, az, amit ezzel a szóval elgondolunk, akkor is csak a művek és a művészek valósága alapján lehetséges. Vagy fordítva állna a dolog? Csak amennyiben van művészet, akkor lenne adott a mű és a művész, minthogy a művészet az eredetük?

Bárhogy legyen is ez, a műalkotás eredetére irányuló kérdés a művészet lényegére [Wesen] irányuló kérdéssé lesz. Minthogy azonban

mégis nyitva kell maradjon, hogy van-e egyáltalán és hogyan van a művészet, ott kíséreljük meg fellelni lényegét, ahol a művészet kétségkívül valóban működik. A művészet a művészet művében létezik [west im Kunst-Werk]. De mi az, hogy a művészet műve, s hogyan van ez?

Hogy mi is a művészet, azt a műből kell megértenünk. Hogy mi is a mű, azt csak a művészet lényegéből tudhatjuk meg. Könnyen észrevehető, hogy egyetlen dolog körül forgunk. A köznapi értelem arra int, hogy kerüljük el e kört, mivel az a logikával ellentétes. Úgy vélik, azt, hogy mi is a művészet, a meglévő műalkotások összehasonlító vizsgálata révén a műalkotásokból kell kiolvasnunk. Hogyan lehetünk biztosak azonban afelől, hogy amiket egy ilyen vizsgálat számára alapul vettünk, azok valóban műalkotások, ha nem tudjuk már eleve, hogy mi a művészet? De a művészet lényegéhez a magasabb fogalmakból történő levezetés éppoly kevésbé segít eljutni, miként a meglévő műalkotások jegyeinek összegyűjtése: mert ez a levezetés is eleve azokra a meghatározásokra tekint, melyeket nyújtunk kell ahhoz, hogy az, amit eleve műalkotásnak tartunk, mint ilyen felkínálkozzék a számunkra. A jegyek összegyűjtése a kéznéllevőből [Vorhandenes] és a levezetés az alaptételekből itt egyként lehetetlen, gyakorlása öncsalás.

Így végig kell mennünk ezen a körön. Ez semmiképp sem szűkésmegoldás, és nem is hiba. Erre az útra lépni: a gondolkodás ereje, ott maradni pedig: a gondolkodás ünnepe, feltéve, hogy a gondolkodás mesterség [Handwerk]. A műtől a művészetig vezető legfőbb lépés, akárcsak az ellenkező irányú: körbe vezet; de végül is ebben a körben forog minden egyes lépés, melyre kísérletet teszünk.

Ahhoz, hogy a művészetnek a valóságos műben működő lényegét felleljük, a valóságos műhöz fordulunk, és azt kérdezzük tőle, hogy mi is ő, és miképpen van.

Mindenki ismer műalkotásokat. A köztereken épületeket, a templomokban és a lakásokban szobrokat találunk. Gyűjteményekben és kiállításokon a legkülönbözőbb korok és népek műalkotásait helyezték el. Ha a műveket érintetlen valóságuk felől szemléljük, és ennek során nem élünk semminő feltételezéssel, akkor megmutatkozik előttünk, hogy a művek, miként a többi dolog is, természetesen

kéznéllevők. A kép úgy függ a falon, mint egy vadászfegyver vagy egy kalap. Egy festmény, például Van Goghé, amely egy pár parasztcipőt ábrázol, egyik kiállításról vándorol a másikra. A műveket úgy szállítják, miként a Ruhr-vidékről a szenet és a fatörzseket a Fekete-erdőből. Hölderlin himnuszait a hadjárat során a hátizsákba rakták, éppúgy, miként a tisztítószereket. És a Beethoven-kvartettek kottái is a kiadók raktárhelyiségeiben hevernek, akár a pincékben a krumplihalmok.

Minden mű rendelkezik ezzel a dologszerűséggel. Mik is lennének e nélkül? De talán a műről alkotott ezen nagyon is durva és külöleges nézet megütköztet bennünket. Hisz a műről az áruszállító alkothat magának ilyen képzetet, vagy a takarítónő a múzeumban. A műveket végül is úgy kell vennünk, ahogy azoknak kerül útjába, akik átélik őket, és élvezetüket lelik bennük. De a sokat emlegetett esztétikai élmény sem tekint el a műalkotás dologszerűségétől. A kő anyaga benne van az épületben. A fa a faragásban. Mindaz, ami színes, a festményben. A felhangzó a nyelvi alkotásban. A felcsendülő a zeneműben. A dologszerűség annyira kiiktathatatlanul benne van a műalkotásban, hogy szinte fordítva kellene mondanunk: az épület van benne a kőben; a faragás a fában; a festmény a színben; a nyelvi alkotás a hangban; a zenemű a zengésben. Magától értetődő – vethetik elene. Kétségtelen. De mégis, mi ez a műalkotásban rejlő, magától értetődő dologszerűség?

Feltehetően felesleges és félrevezető rákérdezni erre, mert a műalkotás, túl e dologszerűségen, még valami más is. Ez a rajta levő más képezi a művészt. A műalkotás, jóllehet elkészített dolog, de valami mást is jelent még, mint magát a pusztá dolgot, ἄλλο ἀγορεύει. A mű nyilvánosan megismerttet valami mással is, megnyilvánít valami mást; allegória. A műalkotásban az elkészített dologgal még valami más is összevonódik. Összevonás görögül συμβάλλειν. A mű szimbólum.

Allegória és szimbólum szolgáltatja azoknak az elképzeléseknek a keretét, melyeken belül a műalkotást régtől fogva szemügyre veszik. Csakhogy ez az egy, ami a művön megnyilvánít valami mást, ami valami mással összevon – a műalkotásban ez a dologszerűség. Szinte úgy tűnik, a dologszerűség a műalkotásban aléptímenyként van je-

len, amibe beleépül, amire ráépül a más, a tulajdonképpen. S vajon nem éppen ez a dologszerűség az, amit a művész a művön, mesterségét űzve, tulajdonképpen megmunkál?

Szeretnénk a műalkotás közvetlen és teljes valóságát tetten érni; mert csak így találjuk meg benne a valóságos művészetet. Tehát mindenekelőtt a mű dologszerűségét kell szemügyre vennünk. Ehhez az szükséges, hogy kielégítően tisztában legyünk azzal, hogy mi is egy dolog. Csak ezután mondhatjuk meg, hogy dolog-e a műalkotás, mégpedig olyan, melyhez még valami más is tapad; csak ezután dönthető el, hogy a mű alapjában véve valami más, és sohasem dolog.

A dolog és a mű

Valójában mi is egy dolog, ha egyáltalán dolog? Ha így kérdezzünk, akkor a dolog dologlétét (dologiságát) kívánjuk megismerni. Arról van szó ugyanis, hogy megtapasztaljuk a dolog dologszerűségét. Ehhez meg kell ismernünk azt a körzetet, amelyhez mindazon létezők hozzátartoznak, melyeket régtől fogva a dolog névvel illetünk.

A kő az úton és a rög a szántón – dolog. A korsó és a kút az út mentén szintén dolog. De mi a helyzet a tejjel a korsóban és a vízzel a kútban? Ezek is dolgok, ha a felhőt az égen és a bogáncsot a mezőn, ha az őszi levelet a szélben és a héját az erdő felett joggal dolgoknak nevezzük. Mindezeket valóban dolgoknak kell hívnunk, főként akkor, ha még azt is dolognak nevezzük meg, ami nem úgy mutatkozik meg, mint az eddig felsoroltak, vagyis ami nem jelenik meg. Kant szerint például egy olyan dolog, ami maga nem jelenik meg, „magánvaló dolog”; a világ totalitása, sőt még maga Isten is efféle dolog. A magánvaló dolgok és a megjelenő dolgok, minden létező, ami egyáltalán van, a filozófia nyelvén – dolog.

A repülő és a rádiókészülék ma a legközelebbi dolgok közé tartozik, de ha a végső dolgokra gondolunk, akkor valami egészen más jár a fejünkben. Végső dolog: a halál és az ítélet. A dolog szó itt egészében azt nevezi meg, ami semminek éppenséggel nem nevezhető. E jelentés szerint a műalkotás is dolog, minthogy egyáltalán valami létező. Ez a dologfogalom azonban közvetlenül aligha segíti azon

szándékunkat, hogy a dolog- és a mű-létmódú létezőt elhatároljuk egymástól. Ráadásul vissza is riadunk attól, hogy Istent dolognak nevezzük. Éppígy idegenkedünk attól is, hogy a parasztot a mezőn, a fűtőt a kazán előtt és a tanárt az iskolában dolognak tekintsük. Az ember nem dolog. Jóllehet egy „süldő” lánykát, aki erejét meghaladó feladat elé került, még zsege dolognak nevezzük, de csak azért, mert ez esetben bizonyos módon hiányoljuk az emberlétet, és úgy véljük, azt találjuk benne, ami a dolog dologszerűségét képezi. Sőt habozunk, hogy az őzet az erdei tisztáson, a bogarat a fűben, a fűszálat dolognak nevezzük. Inkább a kalapács, a cipő, a fejsze és az óra lehet dolog a számunkra. De még ezek sem pusztá dolgok. A kő, a rög és egy darab fa számít nekünk effélének, azaz a természetben és az eszközhasználatban előforduló élettelen. A természeti és a használati dolgokat nevezzük szokás szerint dolgoknak.

Ily módon úgy tűnik, a legszélesebb körtől – melyben minden dolog (dolog = res = ens = egy létező), még a legmagasztosabb és legvégső dolgok is – visszajutottunk a pusztá dolgok szűk körébe. A „pusztá” itt egyrészt azt jelenti: tiszta dolog, ami egyszerűen dolog és semmi több; a „pusztá” ugyanakkor szinte megvető értelemben azt is jelenti: már csak dolog. A pusztá dolgok, amelyek köréből még a használati dolgokat is kizárjuk, számítanak tulajdonképpen dolgoknak. Miben áll ezen dolgok dologszerűsége? Belőlük kell meghatározni a dolgok dologiságát. A meghatározás lehetővé teszi számunkra a dologszerűnek mint olyannak a jellemzését. Így felfegyverkezve jellemezhetjük a művek csaknem kézzelfogható valóságát, amiben aztán valami más is benne rejlik.

Ismert tény, hogy ősidőktől fogva, mióta csak felvetették a „mi is egyáltalán a létező” kérdését, a dolog a maguk dologiságában újból és újból mértékadó létezőként nyomultak elő. Ennélfogva a létező ránk hagyományozott értelmezésében már rá kell bukkannunk a dolog dologiságának körülhatárolására. Nem kell mást tennünk tehát, mint a dologról való ránk hagyományozott tudást kifejezetten rögzítenünk, hogy a dolog dologiságára irányuló saját keresés rideg vesződségét megtakarítsuk magunknak. A „mi a dolog” kérdésre adott válaszok olyannyira közismertek, hogy emögött többé semmiféle kérdést sem feltételezünk.

A dolog dologiságának értelmezései, amelyek a nyugati gondolkodás során uralkodóvá váltak, régóta magától értetődőek, és ma mindennaposan használjuk őket. Ezek három csoportra oszthatók.

Pusztá dolog például egy gránittömb: kemény, nehéz, kiterjedt, tömeggel bír, formátlan, durva, színes, részben fénytelen, részben csillogó. Mindezt észlelhetjük a kövön. Így tudomásul vesszük ismertetőjegyeit. De az ismertetőjegyek mégis olyant jelentenek, ami magát a követ illeti meg. Ezek a tulajdonságai. A dolog rendelkezik velük. A dolog? Mire gondolunk, ha most dolgot mondunk? Nyilvánvaló, hogy a dolog nemcsak ismertetőjegyeinek összessége, és nem is tulajdonságainak halmaza, ami által az együttes összeáll. A dolog, ahogy mindenki tudni véli, az, ami körül a tulajdonságok összegyűltek. Ekkor beszélnek a dolog magváról. A görögök ezt nevezték állítólag τὸ ὑποκείμενον-nak. A dolognak ez a magvassága volt számukra persze az alapul szolgáló és a már mindig is meglévő [Vorliegendes]. Az ismertetőjegyeket viszont τὰ συμβεβηκότα-nak nevezik, ez az, ami a mindenkor meglévővel mindig is jelentkezett, felbukkan.

Ezek a megnevezések nem tetszés szerintiek. Bennük az nyilatkozik meg, amit itt már nem mutathatunk meg: nevezetesen a létező létének a jelenlét értelmében vett görög alaptapasztalata. Ezek a meghatározások alapozták meg a továbbiakban a dolog dologiságának mértékadó értelmezését és rögzítették a létező létének nyugati értelmezését. Ez a görög szavaknak a római-latin gondolkodásba való átvételével kezdődik. A ὑποκείμενον subiectum-má vált; a ὑπόστασις substantiá-vá; a συμβεβηκός accidens-sé. A görög neveknek ez a latin nyelvű fordítása, a közhiedelemmel ellentétben, semmiképp sem következmények nélküli folyamat. A látszólag szó szerinti és hűséges fordítás mögött a görög tapasztalatnak egy más gondolkodásba való átültetése rejtezik. *A római gondolkodás átveszi a görög szavakat, de a jelentésüknek megfelelő, azonos eredetű tapasztalat nélkül, a görög szó nélkül.* A nyugati gondolkodás talajtalanúsága ezzel az átültetéssel kezdődik.

A dolog dologiságának akcideneciával rendelkező szubsztanciaként történő meghatározása a közkeletű vélekedés szerint megfelelni látszik a dolgokra irányuló természetes pillantásunknak. Nem csoda,

hogy a dolog e szokásos szemléletéhez szabták a dolgokhoz való bevett magatartást is, nevezetesen a dolgok megnevezését [Ansprechen] és a róluk folytatott beszédet. Az egyszerű kijelentő mondat szubjektumból és predikátumból áll; az előbbi a ὑποκειμενον latin fordítása, azaz egyben átértelmezése, az utóbbiban pedig kimondjuk a dolog ismertetőjegyeit. Ki kívánná megingatni ezeket az egyszerű alapviszonyokat a dolog és a mondat, a mondat- és dologszerkezet között? Mégis azt kell kérdeznünk: az egyszerű kijelentő mondat szerkezete (az alany és állítmány kapcsolódása) a dolog szerkezetének (a szubsztancia akcideneciákkal történő egyesítésének) tükröképe lenne? Vagy éppenséggel a dolog így elképzelt szerkezete a mondat váza szerint lenne megtervezve?

Mi lenne kézenfekvőbb annál, mint hogy az ember a dolognak a kijelentésben megtestesülő megragadásmódját átviszi magára a dologszerkezetre? Ennek a látszólag kritikai, de mégis nagyon elsiített véleménynek előzőleg persze érthetővé kell tennie, hogy miként vihető át a mondat szerkezet a dologra anélkül, hogy a dolog már láthatóvá vált volna. A kérdés, hogy vajon a mondat szerkezet vagy a dolog szerkezet lenne-e az első és mértékadó, mind e percig nincs eldöntve. Még az is kétséges, hogy vajon a kérdés ebben a formában egyáltalán eldönthető-e.

Alapjában véve sem a mondat szerkezet nem ad mértéket a dolog szerkezet felvázolásához, sem pedig ez nem tükröződik vissza egyszerűen amabban. Mindkettő, a mondat- és a dolog szerkezet, saját jellegében és lehetséges kölcsönvonatkozásában egy közös, eredendőbb forrásból származik. Mindenesetre a dolog dologiságának először említett értelmezése – azaz a dolog mint ismertetőjegyeinek hordozója –, közkeletű volta ellenére, nem oly természetes, mint amilyennek látszik. Ami természetesnek tűnik, az feltehetően csak az, amibe hosszas megszokás után beleszoktunk, ami a szokatlant, amiből eredt, már elfelejtette. Ez a szokatlan azonban egykor meglepőnek tűnt az embereknek, és csodálkozásra készítette a gondolkodást.

A megszokott dologértelmezés iránti bizalom csak látszólag megalapozott. Ezenkívül ez a dologfogalom (a dolog mint ismertetőjegyeinek hordozója) nemcsak a pusztá és tulajdonképpeni dologra,

hanem minden létezőre érvényes. Ezért segítségével a dologi létező sohasem különíthető el a nem-dologi létezőtől. De minden megfontolást megelőzően már a dolgok körében való éber tartózkodás azt sugallja nekünk, hogy ez a dologfogalom nem találja el a dolog dologszerűségét, annak sajátlagosságát és önmagában nyugvását. Olykor meg az az érzésünk, hogy már régóta erőszakot követtünk el a dolog dologszerűségén, és hogy ebben az erőszakban a gondolkodás a ludas, ami miatt a gondolkodást szokás megtagadni, ahelyett hogy azon fáradoznánk, hogy az még gondolkodóbbá váljék. De mi köze lehet a dolog lényegmeghatározásához egy érzésnek, legyen az bármily rendíthetetlen is, ha egyszer e tekintetben egyedül a gondolkodásnak lehet szava? De talán az, amit itt és hasonló esetekben érzésnek vagy hangulatnak nevezünk, mégis ésszerűbb, azaz belátóbb, mint az ész – mert minden észnél nyitottabb a létre, mely, időközben ratió-vá válván, amúgy is racionálisan félreértelmezett. Eközben az ir-racionálisra mint az el nem gondolt racionális torzszüleményére való kacsingatás mégis különös szolgálatot tett. Jóllehet a közkeletű dologfogalom [Dingbegriff] mindenkor ráillik minden egyes dologra, mégsem ragadja meg saját létezésében a dolgot, hanem már azzal, ahogy hozzányúl [Greifen], lerohanja azt.

Talán elkerülhető lenne ez, de miként? Csakis úgy, hogy a dolognak mintegy szabad teret biztosítunk, hogy dologszerűségét közvetlenül megmutassa. Mindazt, ami a dolog felfogásában és a róla tett kijelentésben a dolog és közénk kívánczónak állni, előzőleg félre kell tennünk. Csak így bízhatjuk magunkat a dolog torzítatlan jelenlétére. Arra azonban nincs szükség, hogy előzetesen kiprovokáljuk vagy megrendezzük a dolog közvetlen utunkba kerülését. Ez hosszú időt igényel. A dolgok azáltal, amit a látó-, halló- és tapintóérzék eljuttat hozzánk a színes, a hallható, a durva, a kemény érzeteiben – egészen szó szerint véve –, érintik testünket. A dolog az αἰσθητόν, az, ami az érzékiség érzékeiben az érzetek által felfogható. Ennek következtében lesz később megszokottá a dologról alkotott ama fogalom, mely szerint a dolog nem más, mint az érzékekben adott sokféleségének egysége. Az, hogy ezt az egységet mint összeget vagy mint totalitást vagy mint alakot fogjuk-e fel, a dologfogalom mérvadó jellegén mit sem változtat.

A dolog dologiságának ilyenén értelmezése mindenkor éppúgy lehet helyes és igazolható, miként a megelőző. Ez már elegendő ahhoz, hogy igazságában kételkedjünk. Ha ezenkívül fontolóra vesszük, hogy amit keresünk, az a dolog dologszerűsége, akkor ez a dologfogalom újfent tanácsalanná tesz bennünket. A dolgok megjelenésekor közvetlenül és tulajdonképpen – ahogy e fogalomból következnek – sohasem az érzetek, például a hangok vagy a zajok özönét fogjuk fel, hanem a kürtőben hallható vihar süvítését, a hárommotoros repülőgépet és a Mercedest halljuk, még hozzá az Adler hangjától való különbségében. Minden érzetnél sokkal közelebb vannak hozzánk maguk a dolgok. Az ajtó csapódását halljuk a házban, nem pedig akusztikai érzeteket, vagy akár csak pusztá zajokat. Ahhoz, hogy tiszta zajt halljunk, ki kell iktatnunk hallásunkból a dolgokat, be kell dugnunk a fülünket, azaz absztrakt módon kell hallanunk.

Az itt bemutatott dologfogalomban elsősorban nem arról van szó, hogy lerohanjuk a dolgot; ez inkább felfokozott kísérlete annak, hogy a dolog a lehető legnagyobb közvetlenségbe kerüljön hozzánk. De erre a fokra sohasem juthat el a dolog, amíg dologszerűsége az érzetszerűen felfogottat értjük. Amíg a dolog első értelmezése tünktől mintegy távol tartja és túl messzire tolja a dolgot, addig a második túlságosan közel hozza azt. Mindkét értelmezésben eltűnik a dolog. Ezért kell elkerülnünk mindkét értelmezés túlhajtásait. Hagyni kell a dolgot önmagában nyugodni. Saját önállóságában [Standhaftigkeit] kell elfogadnunk őt. Ugy tűnik, erre nyújt lehetőséget a harmadik értelmezés, mely éppoly régi, mint az előbb említett kettő.

Az, ami a dolgok állandóját és magvasságát adja, és ugyanakkor azok érzéki ingerének fajtáját – a színeset, a hangzót, a keménységet, a tömeggel bírót – előidézi, az anyagi jelleg a dolgokban. A dolognak ebben az anyagként (ὕλη) való meghatározásában már a formát (μορφή) is tételezzük. Az, ami állandó egy dologban, annak konzisztenciája, valójában nem más, mint hogy valamely anyag valamely formával együtt áll fenn. A dolog megformált anyag. A dolognak ez az értelmezése arra a közvetlen látványra hivatkozik, amit a dolog önnön kinézete (εἶδος) révén nyújt nekünk. Az anyag és forma szintézisével végül olyan dologfogalomra találtunk, amely egyformán jól illik a természeti és a használati dolgokra.

Ez a dologfogalom teszi lehetővé, hogy a műalkotásban lévő dologszerűre irányuló kérdést megválaszoljuk. Nyilvánvaló, hogy a műben lévő dologszerű az az anyag, amelyből a mű áll. A művészi formálás számára az alap [Unterlage] és a tevékenységi terület maga az anyag. Igaz, ezt a megvilágító és ismert megállapítást már előbb megemlíthettük volna. Miért tettünk akkor kerülő utat a többi még érvényes dologfogalmon át? Egyszerűen azért, mert a dolognak e fogalma iránt, amely a dolgot mint megformált anyagot állítja elénk, ugyancsak bizalmatlanok vagyunk.

Csakhogynem éppen az anyag-forma fogalompár az, mely azon a területen használatos, amelyre most tévedtünk? De igen. Az anyag és a forma megkülönböztetése – a legkülönbözőbb változatokban – *éppenséggel minden művészetelmélet és esztétika fogalmi sémája*. De ez a vitathatatlan tény nem bizonyítja sem azt, hogy az anyag és forma megkülönböztetése kielégítően megalapozott lenne, sem pedig azt, hogy a művészet és a műalkotás területéhez eredendően hozzátartoznék. Ráadásul e fogalompár érvényességterülete már régóta messze túlnyúlik az esztétikán. A forma és a tartalom a legelcsépeltebb fogalompárok egyike, mely alá mindent és bármit be lehet sorolni. S azután, ha a formát a racionálishoz, az anyagot pedig az ir-racionálishoz rendelik, a racionálist logikusnak, az irracionálist alogikusnak véve, sőt a forma-anyag fogalompárt még a szubjektum-objektum viszonyral is összekapcsolva, akkor az elképzelés már egy olyan fogalommechanizmus felett kezd rendelkezni, aminek semmi sem állhat ellen.

De ha így áll a helyzet az anyag és a forma megkülönböztetésével, akkor hogyan fogjuk segítségükkel a pusztá dolgok különös területét a többi létezőkétől elkülöníteni? De talán ez az anyag és forma szerinti jellemzés visszanyeri mégis meghatározó erejét, mihelyt ezen fogalmak kiterjesztését és kiüresítését visszavonjuk. Bizonyára így lesz, ám ez előfeltételezi azt, hogy tudjuk, e fogalmak a létező mely területén töltik be valós meghatározó erejüket. Eddig csak feltevés, hogy ez a pusztá dolgok területe lenne. Az utalás e fogalomszerkezet gyakori esztétikai használatára inkább arra a gondolatra irányíthatná figyelmünket, hogy az anyag és forma a műalkotás lényegének ősi meghatározásai, és csak innen voltak visszavihetők a dologra. De

honnan is eredhet az anyag-forma szerkezet eredete, a dolog dologszerűségéből vagy a műalkotás műszerűségéből?

Az önmagában nyugvó gránittömb anyagi volta egy meghatározott, jóllehet szerkezet nélküli formával párosul. A forma itt az anyagrészek térbeli-helybeli eloszlását és elrendezését jelenti, aminek következménye egy sajátos kontúr [Umriß], nevezetesen a tömb kontúrja. De megformált anyag a korsó, a fejsze, valamint a cipő is. A forma itt – mint kontúr – még csak nem is az anyageloszlás következménye. Épp ellenkezőleg: a forma határozza meg az anyag elrendezését. Ezenfelül megszabja az anyag mindenkori természetét és kiválasztását: a víz-átnemeresztő jelleget a korsó számára, a megfelelő keménységet a fejsze számára, a tartós és ugyanakkor hajlékony mivoltot a cipő számára. A forma és anyag itt ható összefonódását ezenfelül eleve az szabályozza, hogy a korsó, a fejsze, a cipő mire is szolgál. Az ilyen alkalmasság sohasem utólag rendelhető és illeszthető hozzá a korsó, a fejsze, a cipő fajtájú létezőhöz. De az alkalmasság nem is lebeg célként valahol a dolog felett.

Az alkalmasság az az alapvonás, amelyből ez a létező ránk pillant, azaz szembeötlik és ezáltal jelen van [anwest], s ily módon ez a létező. Az ilyen alkalmasságon alapul mind a formaadás, mind a vele eleve adott anyagválasztás és ezzel az anyag és forma szerkezetének uralma. A létező, amely az alkalmasságnak van alávetve, mindig készített termék. A terméket mindig valamire szolgáló eszközként készítik el. Eszerint az anyag és a forma, mint a létező meghatározásai, az eszközzel állnak lényegi viszonyban. Ez a név azt illeti, amit sajátosan a célból állítunk elő, hogy használjuk és felhasználjuk. Az anyag és a forma a pusztá dolog dologiságának semmiképp sem eredeti meghatározásai.

Az eszköz, például a lábbeli, készként éppúgy önmagában nyugszik, mint a pusztá dolog, ugyanakkor nem úgy önmagában lévő, mint a gránittömb. Másrészt az eszköz rokonságot mutat a műalkotással, amennyiben emberi kéz hozta létre. Mindazonáltal a műalkotás a maga önmagának elégséges jelenlétével mégis inkább az önmagában lévő és semmire sem használt pusztá dologhoz hasonlít. Mégsem soroljuk a műveket a pusztá dolgok közé. Körülöttünk általában a használati dolgok a legközelebbi és tulajdonképpeni dolgok.

Így az eszköz félig dolog, mert a dologiság határozza meg, és mégis több annál; félig műalkotás, és ugyanakkor kevesebb ennél, mert nélkülözi a műalkotás önmagának elégséges voltát. Így az eszköz sajátos köztes helyet foglal el a dolog és a mű között, feltéve, hogy megengedett az efféle méricskélő besorolás.

A mindenekelőtt az eszköz létét meghatározó anyag-forma szerkezet azonban könnyen mutatkozik minden létező közvetlenül érthető szerkezetének, mert az elkészítő ember is részese annak azáltal, ahogy az eszköz eljut a létbe. Amennyiben az eszköz köztes helyet foglal el a pusztá dolog és a mű között, akkor kézenfekvő, hogy az eszközlét (az anyag-forma szerkezet) segítségével fogjuk fel a nem eszközszerű létezőt, a dolgokat és a műveket és végül minden létezőt.

A hajlandóság, hogy az anyag-forma szerkezetet minden létező *egyedüli* szerkezetének véljük, különös indítatást is kap azáltal, hogy a hit – nevezetesen a biblikus hit – alapján a létező totalitását szokás eleve teremtettként elképzelni, ami ez esetben elkészítettet jelent. És alkalmasint e hit filozófiája biztosíthat is bennünket arról, hogy Isten egész teremtő működését másként kell elképzelnünk, mint egy kézműves tevékenységét. Ha ennek ellenére, sőt eleve a tomisztikus filozófia által hitt előzetes meghatározás következményeképp a Biblia értelmezéséhez az *ens creatum*-ot a *materia* és forma egységéből gondolják el, akkor a hit egy olyan filozófia felől nyer értelmezést, melynek igazsága a létező el-nem-rejtettségen nyugszik, és ami más jellegű, mint a hit által vallott világ.

A hitben megalapozott teremtetésgondolat a létezőről alkotott tudást illetően mármost egészében elvesztheti irányadó erejét. Ugyanakkor persze a létezőknek egy egyszer már kiépített, másfajta gyökerezettségű filozófiától kölcsönzött teológiai értelmezése, a világ anyag és forma szerinti szemlélete, fenntarthatja magát. Ez történt a középkorból az újkorba történő átmenet során is. Az újkori metafizika a többi között a középkori jellegű forma-anyag szerkezetre épül, amely már csak szavakban emlékeztet az *εἶδος* és a *ὑλη* veszendőbe ment lényegére. A dolog anyag és forma szerinti értelmezése – lett legyen az középkori vagy kanti értelemben transzcendentális – közeletű és magától értetődő lett. De azért ez éppúgy támadás a dolog

dologléte ellen, miként a dolog dologságának már megnevezett értelmezései is azok.

Már abban is, hogy a tulajdonképpeni dolgokat pusztá dolgoknak nevezzük, kiütközik e tény. Hiszen a „puszta”, a „meztelen” az alkalmasság és az elkészítettség karakterének levetését jelenti. A pusztá dolog az eszköz egy fajtája, mégpedig az eszközlétét levett eszköze. A dologlét pedig az, ami ezután még megmarad. De létkarakterében ez a maradék nem tekinthető sajátosan meghatározottnak. Kérdéses marad, hogy valamennyi eszközszerű jelleg megvonása után a dolog dologszerűsége napvilágra juthat-e egyáltalán. Így a dologértelmezés harmadik – az anyag-forma szerkezetet vezérfonálnak tekintő – módjáról is kiderül, hogy rátamad a dologra.

A dologság meghatározásának felsorolt három módja a dolgot ismertetőjegyeinek hordozójaként, az érzetsokféleség egységeként s megformált anyagként fogja fel. A létezőt illető igazság történetének folyamán az említett értelmezések egymással még össze is kapcsolódtak, de ezt most figyelmen kívül kell hagynunk. Ez az összekapcsolódás azt eredményezte, hogy az értelmezésekben rejlő kibővítés még felerősödött, s ily módon ezek az értelmezések egyformán érvényesek a dologra, az eszközre és a műre is. Ebből született az a gondolkodásmód, amely szerint nemcsak sajátosan a dologról, eszöközről és műről, hanem általában minden létezőről gondolkodunk. Ez a régóta megszokottá vált gondolkodásmód megelőzi a létező minden közvetlen tapasztalatát, s ezáltal meggátolja az adott létező létére irányuló megfontolást. Ezért van az, hogy az uralkodó dologfogalmak elzárják mind a dolog dologszerűsége, mind az eszköz eszközszerűsége és főként a mű műszerűsége felé vezető utat.

Ez a tény az alapja annak, amiért szükségessé vált ezeknek a dologfogalmaknak a tisztázása, hogy ebben a tudásban eredetüket és határtalan elbizakodottságukat – s persze magátólértetődőségük látszatát – kérdőre vonjuk. Ez a tudás még nélkülözhetetlenebb akkor, ha kísérletet teszünk arra, hogy a dolog dologszerűségét, az eszköz eszközszerűségét és a mű műszerűségét szemügyre vegyük és egyben szóhoz juttassuk. Ehhez azonban már csak egyvalami szükséges: távol tartva magunktól az említett gondolkodásmódokra jellemző előfeltevéseket és túlkapásokat, hagynunk kell a dolgot a maga dologlé-

tében nyugodni. Mi tűnhet könnyebbnek, mint a létezőt annak hagyni, ami? Vagy talán épp ez a feladat ütközik a legnagyobb nehézségbe, főként, ha egy ilyen szándék – vagyis a létezőt úgy hagyni létezni, ahogyan van – ama közömbösség ellentettjét fejezi ki, amely egy ellenőrizetlen létfogalom kedvéért háttal fordít a létezőnek? A létezőhöz kell fordulnunk, s magán a létezőn annak létre kell gondolnunk, de ezáltal ugyanakkor a maga lényegében hagynunk kell azt önmagán nyugodni.

A gondolkodásnak a dolog dologisága meghatározására tett erőfeszítése, úgy tűnik, a legnagyobb ellenállásba ütközik; hol másutt lehetne fellelni e kísérlet balsikerének az okát? A jelentéktelen dolog makacs szívóssággal megvonja magát a gondolkodástól. Avagy a pusztá dolog eme magát-vissza-tartása, ez az önmagában nyugvó semmire sem szorultsága éppen hogy a dolog lényegéhez tartoznék? De így, ez a dolog lényegében meglévő különös és elzárkózó valami nem válhat-e egy olyan gondolkodás bizalmasává, mely megkísérli elgondolni a dolgot? Ha így áll a helyzet, akkor viszont semmiképp sem szabad a dolog dologszerűségéhez vezető utat kieroszakolnunk.

A dolog dologisága kifejtésének különösen nehéz és ritka voltára kétségtelen bizonyíték értelmezésének jelzett története. Ez a történelem egybevág azzal a sorssal [Schicksal], amelynek megfelelően a nyugati gondolkodás a létező létét eddig elgondolta. S ez nem csak pusztá megállapítás. Ebben a történetben egyben figyelmeztetést is láthatunk. Mert véletlen lenne-e, hogy a dologértelmezések közül éppen az szerzett különös egyeduralmat, amely az anyagot és a formát tekintette vezérfonalának? Ez a dologmeghatározás az eszköz eszközlétének értelmezéséből eredt. Az emberi képzelet számára ez a létező, vagyis az eszköz, különös módon közeli, minthogy azt az ember maga hozza létre. Az ily módon számunkra létében ismerősebb létező, tehát az eszköz, ugyanakkor sajátos köztes helyet foglal el a dolog és a mű között. A figyelmeztetést követve, mindenekelőtt az eszköz eszközszerűségét keressük. S talán megszülethet ebből valami a dolog dologszerűségét és a mű műszerűségét illetően is. Csak azt kell elkerülnünk, hogy felületesen ítélve a dolog és a mű felől, ezeket az eszköz alfajaivá tegyük. Mindazonáltal eltekintünk attól a

lehetőségtől, hogy történetileg lényegi különbségek működnek abban a módban is, ahogyan az eszköz van.

Milyen út vezet az eszköz eszközszerűségéhez? Hogyan tudjuk meg, hogy mi is az eszköz igazából? A most szükségessé vált eljárásnak nyilvánvalóan tartózkodnia kell ama kísérletektől, melyek mindjárt a megszokott értelmezések túlkapásait hozzák magukkal. Ezek ellen leginkább úgy biztosíthatjuk magunkat, ha a filozófiai elméletektől mentesen, egyszerűen leírunk egy eszközt.

Példaként válasszunk egy közönséges eszközt, mondjuk egy pár parasztcipőt. A leíráshoz még arra sincs szükség, hogy az ilyen használati eszköznek egy valóságos példánya legyen előttünk. Mindenki jól ismeri őket. De mégis, mivel közvetlen leírásról van szó, jó lenne a szemléltetést megkönnyítenünk. Segítségként elegendő valamilyen képi ábrázolás. Erre Van Gogh egy ismert festményét választjuk, aki többször is festett efféle lábbelit. De mit kell ezen oly sokat nézni? Mindenki tudja, hogy mi is egy cipő. Ha éppen nem fa- vagy háncscipő, akkor a talpa bőrből van, s van felsőrésze, e kettőt varratok és szegek tartják össze. Az ilyen eszköz a láb befedésére szolgál. A cipőknek alkalmasságuknak megfelelően, vagyis hogy munkára vagy táncra valók, eltérő az anyaguk és formájuk.

Az ilyen pontos leírás csak azt magyarázza el, amit már amúgy is tudunk. Az eszköz eszközléte ugyanis alkalmasságában rejlik. De miként áll a dolog magával az alkalmassággal? Vele vajon már meg is ragadnánk az eszköz eszközszerűségét? S hogy megragad hassuk, nem kellene-e alkalmazása közben szemrevételeznünk a valamire alkalmas eszközt? A parasztasszony a szántóföldön viseli a cipőt, a cipő csak itt az, ami. És igazából csakis akkor az, ha a parasztasszony munkája során ügyet sem vet rá, rá se pillant, és nem is érzi. Jön-megy benne, is így szolgál igazán a cipő. Ezen eszközhasználat során kell rábukkannunk igazán arra, ami benne eszközszerű.

Ameddig viszont csak úgy általában jelenítünk meg egy pár cipőt, vagy a képen a pusztán odaállított, használaton kívüli cipőre pillantunk, sohasem tudhatjuk meg, hogy mi is az eszköz eszközléte igazából. Van Gogh festménye alapján még azt sem állapíthatjuk meg, hogy hol áll. Ezt a pár parasztcipőt semmi sem veszi körül, amihez és ahova tartozhatna, leszámítva egy meghatározatlan teret. Még a

szántóföld vagy a földút sárcsomói sem tapadnak rá, ami legalább utalhatna használatára. Egy pár parasztcipő ez, és semmi más. És mégis.

A lábbeli kitaposott belsejének tátongó sötétjéből a munkásléptek fáradtsága mered ránk. Az otromba lábbeli megszokott súlyosságában benne sűrűsödik a lassú járás szívóssága a szántóföld messze nyúló, örök-egyforma barázdái között, melyek felett ott süvít a zord szél. Bőrébe beivódott a föld zsíros nyirka. A cipőtalpak a földút elhagyatottságát láttatják az ereszkedő alkonyatban. A lábbeliben ott remeg a föld titkos hívása, érlelődő gabonájának csendes adománya és rejtélyes lemondása önmagáról a téli föld sivár kopárságában. Ezt a lábbelit áthatja a panasztalan aggodalom a biztos kenyérért, az újra átvészelt inség szótlán öröme, a szülés jöttén érzett remegés és a halál fenyegetésében kelt reszketés. A *földhöz* tartozik ez az eszköz, és a parasztasszony *világa* őrzi meg. Ebből a megőrzött odatartozásból származva jut maga az eszköz önmagában nyugvásához.

De a képen lévő lábbelibe talán csak belelátjuk mindezt, míg a parasztasszony egyszerűen viseli a cipőt. Mintha ez az egyszerű viselés valóban oly egyszerű volna. Valahányszor a parasztasszony késő este súlyos, de egészséges fáradtságtól elnehezülve félreteszi a cipőket, és valahányszor még sötét virradatkor újra érettük nyúl, amikor ünnepnapon, amikor ügyet sem vet rájuk, mégis mindig tudja ezt, bármiféle szemlélődés és vizsgálódás nélkül. Jóllehet az eszköz eszközléte alkalmasságában áll, de ez maga az eszköz lényegi létének teljességén nyugszik. Ezt nevezzük megbízhatóságnak. Ennélfogva bocsáttatik bele a parasztasszony eme eszközön keresztül a föld hallgató hívásába, az eszköz által, s az eszköz megbízhatóságánál fogva biztos a világában. A világ és a föld számára, és azoknak, akik hozzá hasonlóan élnek, csak így jelenlévő: az eszközben. Bár e „csak”-ban megbúvik a tévedés; mert az eszköz megbízhatósága ad először az egyszerű világunk védettséget, és ez biztosít a földnek szabadságot az állandó kiviruláshoz.

Az eszköz eszközléte, a megbízhatóság, minden dolgot módja és hatóköre szerint tart egybegyűjtve. Az eszköz alkalmassága azonban csak megbízhatóságának lényegi következménye. Az alkalmasság ott vibrál megbízhatóságában, mert nélküle semmi nem lenne. Az egyes

eszköz elkopik és elhasználódik; de eközben maga a használat is elhasználódik, megkopik, bevetté válik. Az eszközlét elsiváru, s pusztá eszközzé degradálódik. Az eszközlét ilyen elsiváruása a megbízhatóság elillanását jelenti. Ez az eltűnés, aminek a használati dolgok aztán unalmas tolakodó megszokottságukat köszönhetik, csak újabb bizonyíték az eszközlét eredeti lényegére. Az eszköz elhasznált megszokottsága ekkor mint egyetlen és látszólag kizárólagos létmód kerül előtérbe. S ezzel már csak a pusztá alkalmasság lesz látható. Így az a látszat születik, mintha az eszköz eredete az anyagnak formát adó pusztá elkészítésben rejlene. Holott az eszköz valós eszközléte sokkal messzebből származik. Anyag és forma, valamint e kettő megkülönböztetése mélyebb eredetű.

Az önmagában nyugvó eszköz nyugalma megbízhatósága adja. Csak e megbízhatóságot szem előtt tartva mutakozhat meg az eszköz a maga igazságában. De ezzel még semmit sem tudunk meg arról, amit először kerestünk, vagyis a dolog dologszerűségéről. Azonkívül azt sem tudjuk, amit tulajdonképpen és elsődlegesen keresünk: a műalkotás értelmében vett mű műszerűségét.

Vagy talán észrevétlenül, mintegy melleleg, megtudtunk volna valamit a mű múltétéről?

Megtaláltuk az eszköz eszközlétét. De miként? Semmiképp sem egy valóban szem előtt lévő lábbeli leírásával és a hozzá fűzött magyarázatokkal; nem a cipőkészítés leírásával; s nem is valóságos használatának eseti megfigyelésével, hanem csak azáltal, hogy odaálltunk Van Gogh festménye elé. E festmény szólott hozzánk. A mű közelében hirtelen máshol lettünk, mint ahol szokásunk lenni.

A műalkotás tudunkra adta, mi is igazában a lábbeli. A legrosszabb önámítás lenne azt hinni, hogy leírásunk szubjektív cselekvésként a képet először kiszínezte, és csak azután helyezte mindezt bele. Ha itt még valami kérdéses lehet, akkor annak oka, hogy a mű közelében túl keveset tapasztaltunk, és a tapasztalatot túlságosan leegyszerűsítve és közvetlenül mondtuk el. De szemben azzal, ahogyan először tűnhetett, a mű semmiképp sem az eszköz szemléltetésének módja. Sokkal inkább arról van szó, hogy csak a mű által és csak a műben került napvilágra saját voltában az eszköz eszközléte.

Nos, mi történik itt? Mi működik a műben? Van Gogh festménye

annak megnyilatkozása, hogy a maga igazságában mi is az eszköz, e pár parasztcipő. Ez a létező kilép létének el-nem-rejtettségébe. A létező el-nem-rejtettségét nevezték a görögök ἀληθεια-nak. Mi igazságot mondunk ehelyett, de ezzel a szóval meglehetősen keveset gondolunk el. A műben, ha általa megtörténik a létező megnyílása [Eröffnung], akként, ami, és ahogyan van, az igazság története működik.

A művészet művében a létező igazsága lépett működésbe. „(Működésbe) lépni, helyezni” [„Setzen”] itt azt jelenti: valamit felállítani. A műben egy létező, egy pár parasztcipő léte fényébe [Lichte] állíttatott. A létező léte ragyogásának [Scheinen] állandóságába jut.

Így tehát a művészet lényege a következő lenne: a létező igazságának működésbe-lépése [Sich-ins-Werk-Setzen]. De mind ez idáig a művészetet a széppel és a szépséggel hozták kapcsolatba, nem pedig az igazsággal. Az ilyen műveket létrehozó művészeteket, az eszköz-készítő kézműipari művészetekkel szemben, szépművészeteknek nevezik. A szépművészetben nem a művészet szép; inkább azért nevezik így, mert létrehozza a szépet. Ezzel szemben az igazság a logika birodalmába tartozik. A szépség viszont az esztétika számára van fenntartva.

Vagy talán ama kijelentéssel, hogy a művészet az igazság működésbe-lépése, ismételten az a szerencsésen túlhaladott vélemény kelne életre, miszerint a művészet a valóságos utánzása és ábrázolása? A kéznéllevő visszaadása mindenképpen megköveteli a létezővel való egyezést, a róla való mértékvételt; adaequatio, mondja a közép-kor; és már Arisztotelész azt mondja: ὁμοίωσις. A létezővel való megegyezés már régóta az igazság lényegének számít. Arra gondolnánk hát, hogy Van Gogh festménye egy létező pár parasztcipőt másolt, és éppen azért lett mű, mert ez sikerült neki? Arra gondolnánk vajon, hogy a festmény a valóságosról vett volna másolatot, amit aztán egy művészi termékbe helyezett volna bele? Semmiképp.

Tehát a műben nem az adott esetben kéznéllevő egyes létező visszaadásáról van szó, hanem ellenkezőleg: a dolgok általános lényegének visszaadásáról. De hol és hogyan van ez az általános lényeg, hogy a műalkotások megegyezhessenek vele? Milyen dolog mely lényegével kell megegyeznie egy görög templomnak? Ki állíthatná

azt a képtelenséget, hogy az épület a templom eszméjét ábrázolná? S mégis, az ilyen műben, ha az mű, az igazság lép működésbe. Vagy gondoljunk Hölderlin *A Rajna* című himnuszára. Milyen adottságból indulhatott ki a költő, melyet aztán utánozni tudott? Jóllehet e himnusz és a hasonló versek esetében nyilvánvalóan csődöt mond az a gondolat, hogy a már valóságos és a műalkotás közötti viszony leképezésnek lenne tekinthető, mégis egy olyan jellegű mű, mint C. F. Meyer *A római kút* című verse látszólag fényesen igazolja azt a feltevést, hogy a mű valaminek a leképezése.

A római kút

Szökken s le hull a vízsugár,
betölti márványkagylóját,
mely fátyolosan önti már
a fölöst más kagylóba át;
egy harmadikba dől tovább
az ár, mely nem fér ebbe sem,
kap mindegyik s mindegyik át,
árad s pihen.*

A költő itt a poézis révén mégsem egy valóságosan létező kutat festett, és nem is egy római kút általános lényegét adta vissza. De az igazság mégis működésbe lépett. Mely igazság történik meg a műben? Egyáltalán, megtörténhet-e az igazság, és lehet-e történeti? Hiszen az igazság, úgy véljük, valami időtlen és időfeletti kell legyen.

A műalkotás valóságát keressük, hogy ott valóban a benne ható művészetet leljük fel. A dologi alap [Unterbau] bizonyult a mű legközelebbi valóságának. Ennek a dologi alapnak a megragadásához azonban nem elegendőek a hagyományozott dologfogalmak; mert ezek maguk is elvétik a dologszerű lényegét. A domináló dologfogalom, a dolog mint megformált anyag, még csak nem is a dolog lényegéből, hanem az eszköz lényegéből ered. Az is világossá vált, hogy a létező értelmezésében az eszközlét már régtől fogva sajátos elsőbbsé-

* Sárközi György fordítása.

get kapott. Az eszközlétnek ez a nem különösképpen átgondolt elsőbbsége intett arra, hogy a közkeletű értelmezések elkerülésével újból feltegyük az eszközszerűre irányuló kérdést.

Hogy mi az eszköz, azt egy mű árulta el nekünk. Ezáltal jutott, mintegy titokban, napvilágra, hogy mi is működik a műben: a létező megnyílása önnön létében: az igazság története. De ha a mű valóságát semmi más nem határozhatja meg, mint az, ami a műben működik, hogyan állunk akkor azon tervünkkel, hogy a valóságos művet éppen valóságában kutassuk fel? Ezt mindaddig elvettük, amíg a mű valóságát elsőrendűen a dologi alapon sejtettük. Meggondolásaink itt furcsa eredményre vezettek, ha ez egyáltalán eredménynek nevezhető. Ugyanis két dologra derült fény.

Egyrészt: az uralkodó dologfogalmak nem alkalmas eszközök arra, hogy általuk a dologi mozzanatot a művön megragadjuk.

Másrészt: a dologi alap, amit a mű közvetlen valóságként akarunk megragadni, ily módon nem a műhöz tartozik.

Amennyiben ezt keressük a művön, a művet már akaratlanul is eszköznek vettük, melyet ezenkívül még egy, művészt tartalmazó felépítmény is megillet. De a mű nem olyan eszköz, amely ezenfelül még hozzátapadó esztétikai értékkel is fel van ruházva. A mű oly kevéssé tekinthető ilyesvalaminek, mint ahogy maga a pusztá dolog sem csak a tulajdonképpeni eszközjellegét, az alkalmasságot és az elkészítést nélkülöző eszköz.

A műre irányuló kérdésfeltevésünk megrendült, mert végső soron nem a műre, hanem felerészt egy dologra, felerészt egy eszközre kérdeztünk. Csakhogy nem mi voltunk az elsők, akik a kérdést ilyenformán fogalmaztuk meg. Ez tulajdonképpen az esztétika kérdésfeltevése. Az a mód, ahogy az esztétika eleve a műalkotást szemléli, a létezők áthagyományozott értelmezésének uralma alatt áll. Mégsem a megszokott kérdésfeltevés megrendülése a lényeges. Arról van szó ugyanis, hogy végre meglássuk: a mű műszerűsége, az eszköz eszközszerűsége, a dolog dologszerűsége csak akkor kerülhet közelebb hozzánk, ha a létező létét meggondoljuk. Ehhez az szükséges, hogy előbb a magátólértetődőség korlátai ledőljenek, és ezáltal a bevett látzatfogalmakat kiiktathassuk. Ezért kellett megtennünk ezt a kerülő utat. De ez ugyanakkor ráterel bennünket arra az útra, amely elvezet-

het a művön lévő dologszerűség meghatározásához. E dologszerűséget nem tagadhatjuk el, de – ha már a mű műletéhez tartozik – a műszerűségből kell elgondolnunk. S ha már így van, akkor az út a mű dologszerű valóságának meghatározásához nem a dolgon át vezet a műhöz, hanem a művön át a dologhoz.

A műalkotás a maga módján megnyitja a létező létét. A megnyílás a műben történik, s ez nem más, mint felfedés, azaz a létező igazsága. A műalkotásban a létező igazsága lép működésbe. A művészet az igazság működésbe-lépése. De mi maga az igazság, ami időnként mint művészet történik meg? Mi ez a működésbe-lépés?

A mű és az igazság

A műalkotás eredete a művészet. De mi a művészet? A művészet valósága a műalkotásban van. Ezért előbb a mű valóságát kell keresnünk. És ez vajon mi? A műalkotások – jóllehet egészen különböző módon – általában a dologszerűséget teszik láthatóvá. A kísérlet azonban, hogy a műnek ezt a dologjellegét a megszokott dologfogalmak segítségével ragadjuk meg, kudarcot vallott. Nemcsak azért, mert ezek a dologfogalmak nem ragadják meg a dologszerűséget, hanem mert a mű dologi alapjára irányuló kérdéssel a művet egy olyan előzetes fogalmiságba kényszerítjük, amely lehetetlenné teszi, hogy hozzáférjünk annak műletéhez. Amíg a mű tiszta magában-állása világosan meg nem mutatkozik, a dologszerűséget leszámítva, a művön semmi sem található.

De vajon megközelíthető-e valaha is önmagában a mű? Ennek előfeltétele, hogy kiszakítsuk a művet azon vonatkozásaiból, melyek más egyébhez kapcsolják, vagyis hogy magáértvalóan önmagán nyugodva hagyjuk. De a művész igazi szándéka is erre irányul. A művet önállóvá tenni. Persze e tekintetben minket elsődlegesen a nagy művészet érdekel; az a művészet, melyben a művész közömbös a művel szemben, s nem több, mint egy, az alkotásban a mű létrejöttéhez kapcsolódó, önmagát megtagadó átmenet.

Maguk a művek is ekként sorjáznak a gyűjteményekben és a kiállításokon. De itt vajon önmagukban állnak azon művekként, amik,

vagy inkább úgy, mint a művészeti ipar tárgyai? A nyilvános és egyedi élvezet számára a művek ma már megközelíthetőek. Intézmények vállalják a művek megőrzését és óvását. Műértők és műbírálok foglalkoznak velük. A műkincs-kereskedelem gondoskodik forgalmazásukról. A művészettörténet-kutatás pedig a tudomány tárgyává teszi őket. De e szertelen nyüzsgésben vajon magukkal a művekkel találkozunk-e?

A müncheni gyűjtemény aigainai szobrai („*Aiginéták*”) vagy Szophoklész *Antigoné*jának legjobb kritikai kiadása, azon művekként, amik, ki vannak szakítva saját lényegterükből. Bármily nagy legyen is hatásuk és az őket övező tisztelet, bármilyen jó állapotban maradtak is fenn, és értelmezésük lett légyen bármennyire meggyőző is – a gyűjteményben való elhelyezésük megfosztja őket saját világuktól. De még ha igyekszünk is megakadályozni vagy elkerülni a művek saját környezetükből való kiragadását, például azáltal, hogy elzárándoklunk a paestumi templomhoz vagy a bambergi dómhoz – mégis azt kell látnunk, hogy a meglévő művek világa már széthullott.

A világ visszahúzódása és felbomlása többé nem fordítható vissza. A művek többé nem azok, amik valaha voltak. Jóllehet maguk a művek kerülnek itt elénk, mégis ekként valamennyi a múlt része már. Múltbeliként [Als die Gewesenen], a hagyomány és megőrzés szférájában kerülnek szembe velünk. S innentől kezdve tárgy voltukon már semmi sem változtat. Persze az, hogy itt állnak velünk szemben, még hajdani önállóságuk [Insichstehen] következménye, ámde ez mégsem az az önállóság többé. Régi önállóságuk cserbenhagyta őket. Lett légyen bár az egész művészeti ipar a maga nemében tökéletes, és vegye figyelembe akármilyen messzemenően is a műveket, mégis csak a művek tárgylétéhez tud felérni, és nem tovább. Ez pedig műlétüket nem képezheti.

De vonatkozásaitól megfosztva, egyáltalán mű maradhat-e a mű? Nem tartozik-e a műhöz, hogy vonatkozásban áll másvalamikkel? De, mindenképpen – a kérdés csak az, hogy milyenek ezek a vonatkozások.

Hova tartozik a mű? A mű, mint mű, kizárólag ahhoz a területhez tartozik, melyet önmaga nyit meg. Mert a mű múltéa az ilyen megnyílásban és csak ebben létezik [west]. Azt mondtuk: a műben az

igazság történése működik. Van Gogh képére utalva kísérletet tettünk e történet megnevezésére. Innen adódott a kérdés, hogy mi az igazság, és hogyan is történhetne meg.

Most a mű szempontjából teszünk fel kérdést az igazsággal kapcsolatban. Azért, hogy tisztába jöjjünk azzal, amire rákérdezzünk, a műben újra láthatóvá kell tennünk az igazság megtörténtét. E kísérlet számára szándékosan egy olyan művet választunk, mely nem tartozik az ábrázoló művészethez.

Egy épület, egy görög templom semmit sem képez le. Ott áll egyszerűen a szakadékos sziklavölgy közepén. Az épület körülfogja az Isten alakját, és engedi, hogy az, rejtőzködően bár, de a nyílt oszlopcsarnokon keresztül kiálljon a szent körzetbe. A templomban Isten a templom által van jelen. Az Isten jelenléte önmagában a körzet szent körzetként való kiterjesztése és elhatárolása. De a templom és körzete nem szóródik szét a meghatározatlanságban, mert csak a templom rendezheti és gyűjtheti egységbe maga köré ama pályákat és vonatkozásokat, melyekben születés és halál, átok és áldás, győzelem és megáláztatás, kitartás és hanyatlás az emberi lény számára a sors [Geschick] formáját ölti fel. E nyílt vonatkozások bősége e történeti nép világa. Belőle és benne válik önmagává, hogy teljesítse küldetését.

Az épület ott állván sziklatalapzatán nyugszik. A mű rajta való nyugvása láthatóvá teszi a szikla robusztus, de semmire sem törő tartóerejének [Tragen] sötét voltát. Az épület ott állván dacol a felette tomboló viharral, és így a vihart is a maga erejében mutatja meg. A kőzet csilláma és fénye hozza napvilágra a nappal fényét, az égbolt messzeségét, az éjszaka sötétjét, bár látszólag maga a kőzet is csak a nap jóvoltából ragyog. Abban, ahogyan a szikla magabiztosan az ég felé tör, láthatóvá teszi a levegő láthatatlan terét. A mű rendíthetetlenül elkülönül a tengerár hullámaitól, és nyugalma felfedi ennek háborgását. A szikla alakja a fa és a fű, a sas és a bika, a kígyó és a tücsök háttérül szolgál, mindezek csak általa látszanak annak, amik. Már a kezdet kezdetén ezt az előjvetelt és kibomlást a görögök a maga egészében Φύσις-nek nevezték. Ez egyszersmind megvilágítja azt is, amire és amiben az ember lakozását alapozza. Ezt nevezzük *földnek*. A szó itteni jelentésétől távol kell tartani mind a valahol le-
rakódott anyagtömeg, mind a bolygó pusztaság asztronómiai képzetét.

A föld az, ahová a kibomlás minden kibomlót mint olyant visszame-
nekít. A kibomlóban a föld óvón elrejtőként létezik [west].

A templom mint mű ott-állón egy világot nyit meg, és egyben visszaállítja azt a földre, mely otthonos alapként csak ily módon léphet elő. Az emberek és az állatok, a növények és a dolgok azonban változatlan tárgyakként sohasem kéznéllevők, s nem is így ismerjük őket, hogy aztán, csak úgy, mellékesen a templom számára, mely egy napon majd társul a jelenlévőkhöz, a megfelelő környezetet alkot-
sák. Csak úgy juthatunk közelebb ahhoz, ami *van*, ha mindezt fordít-
va gondoljuk el; feltéve persze, hogy képesek vagyunk meglátni, mennyire másképp fordul felénk minden. Az önmagáért végrehaj-
tott pusztá megfordítás semmire sem vezet.

Ott-álltában a templom ad először a dolgoknak arculatot, és segíti az embereket önmagukra találni. Amíg a mű mű marad, amíg az Isten nem hagyja el azt, e lehetőség nyitott lesz. Így van ez az istenszo-
borral is, amelyet a győztes a harci játék során néki szentel. E szobor nem képmás, amely megkönnyítené Isten látványának elképzelését, hanem olyan mű, amely magát az Istent teszi jelenlévővé, és így *van* maga az Isten. Ugyanez érvényes a nyelvi műre is. A tragédiában sem mutatnak be és adnak elő semmit, benne inkább az új istenek vívják meg küzdelmüket a régiekkel. Azáltal, hogy a nyelvi mű a nép mon-
dásában [im Sagen] megszületik, nem tudósít erről a küzdelemről, hanem úgy formálja át a nép mondását, hogy most minden lényegi szó ezt a küzdelmet vívja, és döntést hoz arról, mi szent és mi profán, mi nagy és mi kicsi, mi bátor és mi gyáva, mi nemes és mi mulandó, ki lesz az úr, és ki a szolga (vö. Hérakleitosz: 53. töredék).

Miben áll tehát a mű műléte? Szem előtt tartva az imént körvona-
lazottakat, mindenekelőtt a mű két lényegi vonását kell tisztáznunk. Ennek során a műlet előterének már régóta ismerős mozzanatából, a dologszerűségből indulunk ki, mely a művel szemben tanúsított megszokott magatartásunk támaszát adja.

Egy művet egy gyűjteményben vagy egy kiállításon elhelyezni nem más, mint a művet kiállítani. De ez a kiállítás [Aufstellen] a lé-
nyeget illetően különbözik egy épület megépítése [Erstellung], egy szobor megalkotása [Errichtung] vagy egy tragédia ünnep alkalmá-
ból történő színpadra állítása [Darstellen] értelmében vett felállítás-

tól [Aufstellung]. Az ilyen felállítás a felszentelés és dicsőítés értelmében vett (művet) emelés [Errichten]. A felállítás ebben az esetben már nem pusztá odavitel. Felszentelés, Isten kegyeibe ajánlás, mégpedig abban az értelemben, hogy a műben a szent szentként megnyílik, és eközben az Istent szólítják, hogy nyíltan jelenlévő legyen. A felszenteléshez hozzátartozik a dicsőítés, mint az Isten fenségének és fényességének méltatása. A fenség és fényesség nem tulajdonságok, melyek mellett és mögött még ráadásként valahogy ott van az Isten is, hanem a fenségben és a fényességben van jelen az Isten. E fényesség visszfényében csillan fel, azaz világosodik meg, amit világnak neveztünk. Épületet, szobrot emelni [Er-richten] azt jelenti: a mindvégig irányadó mérték értelmében vett igazat [das Rechte] megnyitni; az igaz mint lényegi nyújt útmutatást. De a mű felállítása miért felszentelve-dicsőítő (művet) emelés? Mert a mű műlétében ezt megköveteli. És hogy miért rejlik benne a műben egy ilyen felállítás követelménye? Mert a felállítás a mű műlétéhez tartozik. Hogy mit állít fel a mű mint mű? Magában kiemelkedőként a mű egy *világot* nyit meg, és azt maradandóan működésben tartja.

A műlét jelentése: egy világot felállítani [aufstellen]^{1*}. De mi egy világ? A templom kapcsán már rámutattunk erre. A világ lényege viszont ezen az úton csak jelezhető. És ráadásul ez a jelzés is csak annak elhárítására szorítkozik, ami a lényeg megpillantását megzavarhatja.

A világ nem a kéznéllevő számos vagy számtalan, ismert vagy ismeretlen dolog pusztá együttese. A világ ugyanakkor nem is csupán elképzelt, a kéznéllevők summájához illesztett keret. A *világ világlik* [Welt weltet], és létezőbb, mint az, ami megragadható és felfogható, melyben otthon hisszük magunkat. A világ nem tárgy, amely előttünk áll, és amit szemügyre vehetünk. A világ az örökkön nemtárgyi, amelynek mindaddig részei vagyunk, amíg a születés és halál, áldás és átok pályái a létbe vonva tartanak minket. Ahol történelmünk lényegi döntései születnek, amelyeket magunkra vállalunk és feladunk, félreismerünk, és amelyekre ismét rákérdezünk, ott világlik a világ. A kő világ nélküli. A növénynek és az állatnak szintúgy nincs világa; de hozzátartoznak egy őket meghatározó környezet fel nem

* A kötet szerkesztője által írt számozott jegyzeteket a 329–331. oldalon adjuk meg.

tárt virulásához. Ezzel szemben a parasztasszonynak van világa, mert a létező nyíltságában áll. Az eszköz a maga megbízhatóságában sajátos szükségszerűséget és közelséget ad ennek a világnak. Midőn egy világ megnyílik, minden dolog elnyeri állandóságát és változékonyságát, távoliságát és közeliségét, tágasságát és szűkösségét. A világlásban az a térség [Geräumigkeit] gyűlik egybe, melyből aztán az istennek óvó kegye ránk száll vagy megtagadja tőlünk önmagát. Isten elmaradásának végzete is csak egy módja annak, ahogyan a világ világlik.

Amennyiben a mű mű, teret ad a térségnek. Teret adni itt főként azt jelenti: a nyíltság szabad terét szabaddá tenni és e szabad teret a maga vonatkozásrendszerében [Gezüge] berendezni [einrichten]. Ez a berendezés létezését a már említett művet emelésnek [Erreichen] köszönheti. A mű műként egy világot állít fel. A mű a világ nyíltságát nyitva tartja. Ám a mű műlétében egy világ felállítása éppen csak az egyik az itt megnevezendő lényegjellegzetességek közül. Az idetartozó többi hasonló módon abból kíséreljük meg láthatóvá tenni, ami a mű előterében van.

Ha egy mű valamely művé munkálható anyagból – mint amilyen a kő, fa, érc, festék, beszéd, hang – jön létre, szokás azt is mondani, hogy az illető anyagból állították elő. De ahogyan a mű megköveteli a felszentelő-dicsőítő művet emelés értelmében vett felállítást, mivel a mű műléte egy világ felállításában áll, éppúgy szükséges előállítás [Herstellung] is, minthogy a mű műléte az előállítás karakterével rendelkezik. A mű műként önnön lényegében előállító valami. De mit állít elő a mű? Ezt csak akkor tudjuk meg, ha a művek előtérben álló és szokás szerint előállításnak nevezett aktusát nyomon követjük.

A műléthez hozzátartozik egy világ felállítása. E meghatározás látóköri belül elgondolva milyen lényegű a művön az, amit egyébként a mű anyagának neveznek? Az eszköz, minthogy az alkalmasság és használhatóság határozza meg, azt, amiből áll, az anyagot szolgálataiba állítja. A követ például az eszköz – mondjuk a fejsze – elkészítése során fel- és elhasználják. A kő az alkalmasságban eltűnik. Az anyag annál jobb és alkalmasabb, minél ellenállásmentesebben tűnik el az eszköz eszközlésében. A templom-mű ezzel szemben, midőn egy világot felállít, az anyagot nem engedi eltűnni, hanem a mű világának

nyíltságába emeli azt: a szikla támaszt és nyugalmat kölcsönöz, s éppen ezáltal lesz szikla; a fémek megcsillannak, a festékek felfénylenek, a hang megcsendül, a szó kimondatik. Mindez azáltal tűnik elő, hogy a mű visszaállítja magát a kő tömörségébe és súlyába, a fa szilárdságába és hajlékonyságába, az érc keménységébe és fényébe, a festék ragyogásába és sötétjébe, a hang megcsendülésébe, a szó megnevező erejébe.

Ahová a mű visszaáll, és amit ezáltal megjeleníteni enged, földnek neveztük. A föld: megjelenőn-elrejtő. A föld a semmire sem szoruló fáradhatatlan-kimeríthetetlen. A világban való lakozását a földre és a földbe alapozza a történelmi ember. Azáltal, hogy a mű egy világot felállít, előállítja azt. Az előállítás itt a szó legszorosabb értelmében gondolandó. A mű magát a földet egy világ nyíltságába juttatja és ott megtartja. *A mű a földet földként engedi lenni.*

Mégis, miért kell a föld ezen előállításának oly módon végbemennie, hogy a mű ebbe visszaálljon? Mi a föld, mely éppen ily módon lesz el-nem-rejtetté? A kő nehézkedik, és kinyilvánítja súlyát. De míg ellenáll, egyben megtagad minden behatolást. Ha mégis megpróbálunk beléhatolni, megkísérelve szétverni a sziklát, attól még darabjaiban sohasem mutatkozik meg bensője és nyitottja. A kő nyomban visszahúzódik darabjai nehézkességének és tömegszerűségének homályába. Ha mérlegre helyezve, más úton kíséreljük meg súlyosságát megragadni, akkor ezt pusztá súlyszámítássá alakítjuk át. A kőnek ez a, meglehet, igen pontos meghatározása csak egy szám marad, de a nehézség kisiklik a kezünk közül. A szín felragyog, és csak fényleni akar. Ha hozzáértőn rezgésszámokra bontjuk, máris elillan. Csak akkor mutatkozik meg, ha nem fedjük fel és nem magyarázzuk. A föld így áll ellen minden behatolásnak. Minden számítható erőszaktételt rombolásba fordít. Ha ez az erőszakos behatolás – a természet tudományos-technikai eltárgyasításának formájában – az uralom és a fejlődés látszatát kelti is, ez az uralom akkor is csak az akarat tehetetlensége marad. Szabadon megvilágítva, a föld mint olyan csak ott jelenik meg, ahol lényegét tekintve fel nem tárható marad, és így őrződik meg, ahol nem engedi feltárni magát, azaz állandóan elzárkózik. A föld minden dolga, s egészében maga a föld is, kölcsönös harmóniában áramlik. De ez az áramlás nem elmosódás. A lehatáro-

lás magában nyugvó áradata áramlik itt, ami minden jelenlévőt jelenlétében határol körül. Így az elzárkózó dolgok mindegyikében ugyanaz a magát-nem-ismerés van. A föld az, ami lényegszerűen elzárkózó. A földet elő-állítani [her-stellen] azt jelenti: a földet elzárkózóként a nyitottságba juttatni.

A földnek ezt az előállítását nyújtja a mű, amennyiben a mű maga visszaáll a földbe. A föld elzárkózása azonban nem egysíkú, merev befedtségben-maradás, hanem az egyszerű módok és alakok kimeríthetetlen bőségében bomlik ki. Jóllehet a szobrász úgy használja fel a követ, ahogy, a maga módján, a kőműves is. De nem használja el a követ. Ez csak akkor van így, ha a mű nem sikerül. Jóllehet a festő is felhasználja a festéket, de úgy, hogy a színt nem emészti el, hanem felragyogtatja. S jóllehet a költő is szavakat alkalmaz, de másként, mint a hétköznapi beszéd és írás. A költői szó valóban szóvá lesz, és az is marad.

A műben már semmi sem létezik a műhöz szükséges anyagból. Sőt még az is kétséges, hogy ha az eszköz lényegmeghatározásakor anyagként jellemezzük mindazt, amiből áll, akkor eltaláltuk-e azt eszközszerű lényegében.

A világ felállítása és a föld előállítása a mű műlétének két lényegi vonása. A műlet egységében azonban összetartoznak. Amikor a mű magában állását vesszük fontolóra, és önmagán nyugvásának ama zárt, egységes nyugalomát igyekszünk kimondani, ezt az egységet keressük.

Ha egyáltalán valami találóra leltünk e megnevezett lényegvonalatkozással, akkor a műben inkább egy történetét tettünk felismerhetővé, mintsem a nyugalmat; mert mi a nyugalom, ha nem a mozgás ellentéte? Nem ellentéte, hiszen a mozgást nem zárja ki magából, hanem épp magába foglalja azt. Csak a mozgó nyugodhat. Mindenkori a mozgás jellegének megfelelő a nyugalom fajtája is. Egy test pusztá helyváltoztatásában mint mozgásban a nyugalom nyilvánvalóan csak a mozgás határeseté. Ha a nyugalom magában foglalja a mozgást, akkor lehetséges olyan nyugalom, amely a mozgás benső koncentrációja, tehát éppen a legfőbb mozgalmasság – feltéve, hogy a mozgás jellege ilyen nyugalmat követel meg. Az önmagában nyugvó mű nyugalma ilyen jellegű. Csak akkor férközhettünk e nyuga-

lomhoz, ha sikerül a múltben egységesen megragadni a történet mozgalmasságát. Azt kérdezzük: magában a műben milyen vonatkozást mutat egy világ felállítása és a föld előállítása?

A világ az egyszerű és lényegi döntések tág pályáinak felnyíló nyitottsága egy történelmi nép sorsában. A föld az állandóan elzárkózó és ily módon elrejtő semmire sem szoruló előjötte. A világ és a föld lényegszerűen különböznek egymástól, és mégsem különülnek el sohasem. A világ alapja a föld, a föld pedig áthatja a világot. Azonban a világ és a föld közti kapcsolat semmiképp sem vész el az egymást nem érintő szembeállítás üres egységében. A világ a földön való nyugvásában arra törekszik, hogy felülemelkedjék a földön. Mint magát felnyitó, nem tűr semmi elzártaságot. De a föld hajlik arra, hogy mint elrejtő a mindenkori világot magába vonja és visszatartsa magában.

A világ és a föld szembenállása vita. Persze könnyen elvétjük a vita lényegét, ha összetévesztjük a széthúzással és veszekedéssel, és csak zavarnak és pusztításnak tekintjük. A lényegi vitában a vitázó felek egymást kölcsönösen a maguk lényegének önaffirmációjába [Selbstbehauptung] emelik. A lényeg önaffirmációja azonban sohasem makacs ragaszkodás egy véletlen állapothoz, hanem önmaguk beleadása saját létük származásának rejtett eredendőségébe. A vitában az egyik túllendíti a másikat önmagán. A vita ily módon egyre hevesebben és egyre tulajdonképpenibben válik azzá, ami. Minél konokabban hajszolja az önállóságot a vita, annál végletebben engedik át magukat a vitázó felek az egyszerű egymáshoz-tartozás bensőségének. A föld nem nélkülözheti a világ nyíltságát, ha ő maga földként elzárkózása felszabadult kivirulásában kell megjelenjék. Másfelől a világ nem térhet ki a föld elől, ha – mint minden lényegi sors működő tágassága és pályája – valami elhatározottra kell épüljön.

Azáltal, hogy a mű felállít egy világot és előállítja a földet, kirobantja a vitát. De ez nem azért történik, hogy a mű a vitát érdektelen megegyezésbe kényszerítse vagy éppen eltussolja, hanem hogy a vita vita maradjon. A mű, amikor felállítja a világot és előállítja a földet, éppen e vitát valósítja meg. A mű múlté a világ és a föld közti vita végigharcolásában áll. Minthogy a vita a bensőség egyszerűségében éri el csúcspontját, ezért a vita végigharcolásában jön létre a mű egy-

sége. A vita végigharcolása a mű mozgalmasságának állandóan fokozódó koncentrációja. Az önmagában nyugvó mű nyugalma a vita bensőségében találja meg lényegét.

Csak a műnek ebből a nyugalomból vehetjük észre, hogy mi működik a műben. Mindeddig még csak előzetes állítás maradt, hogy a műben az igazság lépne működésbe. Mennyiben történik meg a mű műlétében, azaz most, mennyiben történik meg a világ és a föld vitájának végigharcolásában az igazság? Mi az igazság?

Hogy milyen silány és gyenge az igazság lényegéről való tudásunk, azt az a gondatlanság mutatja, amellyel rábízzuk magunkat ezen alapszó használatára. Igazságon többnyire az egyik vagy a másik igazságot értjük. Ez azt jelenti: valami igazat. Ilyesmi lehet egy megismerés, amit egy tétel mond ki. De nemcsak egy tételt nevezünk igaznak, hanem egy dolgot is, mondjuk az igazi aranyat a hamissal szemben. Igaz itt annyit tesz, mint hamisítatlan, valódi arany. Mit jelent itt a valódiról beszélni? Az igazában létező [das in Wahrheit Seiende] számít valódinak. Igaz az, ami megfelel a valódinak, és valódi az, ami igazában van. A kör ismét bezárult.

Mit jelent ez: az „igazában”? Az igazság az igaz lényege. Mire gondolunk, ha azt mondjuk: lényeg? Szokás szerint ama közös számít lényegnek, amiben minden igaz megegyezik. A lényeg a nemfogalomban és általános fogalomban adott, ami az egyet mutatja be, amely egyformán érvényes a sokra. De ez az egyformán érvényes lényeg (az essentia értelmében vett lényegiség) csak a lényegtelen lényeg. Miben áll valaminek a lényegszerű lényege? Feltehetően azon alapszik, ami a létező az igazságban [van]. Egy dolog igaz lényegét igaz léte határozza meg, a mindenkori létező igazsága. Csakhogy most nem a lényeg igazságát, hanem az igazság lényegét keressük. Furcsa bonyodalomra bukkanunk. Csak furcsaság lenne ez, vagy egyszerűen a fogalmi játék üres szörszálhasogatása, vagy – szakadék [Abgrund]?

Az igazság az igaz lényegét jelenti. A görög szót felidézve gondoljunk erre. ἡ ἀλήθεια a létező el-nem-rejtettségét jelenti. De vajon ez már az igazság lényegének lenne a meghatározása? Nem egyszerűen a megváltoztatott szóhasználatot – el-nem-rejtettséget mondvunk igazság helyett – állítjuk be a dolog jellemzéseként? Mindenképpen pusztá névcseréről van szó mindaddig, amíg nem tudjuk

meg, minek kell történnie ahhoz, hogy kénytelenek legyünk az igazság *lényegét* az el-nem-rejtettség szóval kimondani.

A görög filozófia megújítása szükséges ehhez? Semmiképp. A megújítás semmit sem segítene rajtunk, még ha ez a képtelenség lehetséges lenne is; a görög filozófia rejtett története ugyanis a kezdetektől fogva abban áll, hogy nem marad meg az igazságnak az *ἀλήθεια*-ban felcsillanó lényegénél, hanem az igazság lényegéről alkotott tudásának és mondásának egyre inkább bele kell bonyolódnia az igazság levezetett lényegének taglalásába. Az *ἀλήθεια*-ként tekintett igazság lényegét a görög gondolkodás és főként a rá következő filozófia nem gondolta el. A gondolkodás számára az el-nem-rejtettség a görög jelenvalólétben a legelrejtettebb, de ugyanakkor már a kezdetektől a jelenlévő minden jelenlétében a meghatározó.

Mégis, miért nem maradunk meg az igazság azon lényegénél, amely időközben évszázadok óta otthonossá vált a számunkra? Az igazság ma és már régóta a megismerésnek a dologgal való megegyezését jelenti. Ahhoz azonban, hogy a megismerés és a megismerést kialakító és kimondó mondat a dologhoz mérhető legyen, s ahhoz, hogy azt megelőzően a dolog kényszerítő erejű lehessen a mondat számára, a dolognak magának mint olyannak mégiscsak meg kell mutatkoznia. De hogyan mutatkozhatna meg, ha nem léphet ki rejtettségéből, ha nem az el-nem-rejtettben áll? A mondat igaz, ha az el-nem-rejtetthez, azaz az igazhoz igazodik. A mondat igazsága újra és újra csak ez a helyesség. A kritikai igazságfogalmak – melyek Descartes óta az igazságból mint bizonyosságból indulnak ki – csak a helyességeként vett igazságmeghatározás változatai. Az igazságnak ez a számunkra közismert lényege, az elképzelés helyessége az igazságon mint a létező el-nem-rejtettségén áll vagy bukik.

Ha az igazságot itt és máskor el-nem-rejtettségként ragadjuk meg, akkor nem csak egy görög szó szó szerinti fordításához menekülünk. Arra gondolunk, ami a helyesség értelmében vett igazság számunkra közismert és ezért elhasználódott lényegének mint valami meg-nem-tapasztalt és el-nem-gondolt alapul szolgál. Olykor hajlandóak vagyunk beismerni, hogy egy kijelenés helyességének (igazságának) alátámasztásához és megragadásához természetesen olyasmireh kellene visszamennünk, ami már nyilvánvaló [offenbar]. Valójában ez

az előfeltétel elkerülhetetlen. Amíg így beszélünk és vélekedünk, addig az igazságot mindig csak helyességgént értjük, ami azután ráadásul még megkövetel egy előfeltételt is, amit – az ég tudja, hogyan és mi okból – így már mi magunk szabunk meg.

De nem mi előfeltételezzük a létező el-nem-rejtettséget, hanem a létező el-nem-rejtettsége (a lét) helyez minket egy olyan létezésbe [Wesen], hogy amikor elképzelünk valamit, mindig bele kell illelnünk az el-nem-rejtettségbe, és alá kell rendelnünk magunkat. Nemcsak annak kell valamiképpen el-nem-rejtettnek lennie, *amihez* a megismerés igazodik, hanem annak az *egész körzetnek* is, amelyen ez a „valamihez való igazodás” zajlik, és ugyanígy már az el-nem-rejtettségben kell lejátszódnia annak, aminek *száma*ra a maga egészében a mondatnak a dologhoz mérése nyilvánvalóvá lesz. Sehova se jutnánk összes helyes elképzelésünkkel, és még csak nem is előfeltételezhetnénk, hogy van már valami nyilvánvaló, amihez igazodunk, ha a létező el-nem-rejtettsége nem helyezett volna minket abba a megvilágítottba, amelyben minden létező fellép a számunkra, és amelyből visszahúzódik.

De hogyan megy ez végbe? Hogyan történik meg el-nem-rejtettségként az igazság? Ennek kifejtése előtt még egyértelműbben kell tisztáznunk, hogy mi is ez az el-nem-rejtettség.

Vannak a dolgok és az emberek, az ajándék és az áldozat, van állat és növény, eszköz és mű. A létező a létben áll. A lét révén az isteni és az istenellenes között titkos végzet rendeltetett el. Sok minden van a létezőben, amin az ember nem képes úrrá lenni. Csak keveset ismer meg. Az ismert mindig hozzátételező, a hatalmunkba kerített bizonytalan marad. A létező semmiképpen sem a mi kreatúránk vagy akár csak képzetünk, ha gyakran így is szeretnénk látni. Ezt az egészet egységben elgondolva, úgy tűnik, megragadjuk mindazt, ami egyáltalán van, még ha csak nagy vonalakban is.

És mégis: a létezőn túl, de nem tőle elszakadva, hanem őt megelőzőn, még valami más is történik. Az egészében vett létező közepette létezik egy nyitott hely. Egy tisztás [Lichtung]. A létező felől elgondolva e tisztás létezőbb, mint a létező. Ezért e nyílt közepet nem a létező fogja körül, hanem a fénylő közép övezi az összes létezőt, mint az alig ismert semmi.

A létező csak akkor lehet létezőként, ha e tisztás megvilágítottjába jut, és kiáll abba. Csak ez a tisztás ajándékoz meg minket a továbbjutással ahhoz a létezőhöz, amely nem mi vagyunk, és ahhoz a létezőhöz való hozzáféréssel, amely mi magunk vagyunk. Megajándékoz velük, és egyben szavatolja őket a számunkra. Ennek a tisztásnak köszönhetően a létező bizonyos fokon és váltakozó mértékben el-nem-rejtett. Ám a létező még *elrejtett* is csak a megvilágított játéktérében lehet. Minden létezőt, amely utunkba kerül, és akivel együtt vagyunk, a jelenlétnek ez a furcsa ellentmondásossága jellemzi, amennyiben mindig egyfajta elrejtettségre vonul vissza. A tisztás, amelybe a létező beleáll, ugyanakkor önmagában elrejtőzés. A létezők között az elrejtőzés azonban kétféle módon működik.

A létező megtagadja magát tőlünk, kivéve azt az egyet és látszólag legjelentéktlenebbet, amit a leginkább akkor lelünk fel, amikor a létezőről már csak azt mondhatjuk, hogy van. A megtagadásként vett elrejtőzés elsősorban nem és nemcsak a megismerés mindenkori határa, hanem a megvilágított tisztásának kezdete. De elrejtés, persze más jelleggel, ugyanakkor a megvilágítottan belül is van. A létező más létező elé tolakszik, az egyik elleplezi a másikat, amaz beárnyékolja emezt, kevesebb elrekeszt sokat, s az elszigetelt tagad mindent. Itt az elrejtés nem amaz egyszerű megtagadás, hanem a következő: jóllehet a létező megjelenik, de másként mutatkozik, mint amilyen.

Ez az elrejtés elváltoztatás. Ha nem változtatná el a létező a másikat, akkor nem téveszthetnénk el a létezőt, nem vétenénk el, nem tévedhetnénk el, és nem mennénk tévútra, és sohasem mérnénk teljesen tévesen. Csalatkozásunk feltétele az, hogy a létező látszatként csalhat, és nem megfordítva.

Az elrejtés lehet megtagadás vagy csak elváltoztatás. Nem lehetünk abban sohasem biztosak, hogy az egyik-e vagy a másik. Az elrejtés elrejtí és elváltoztatja magát is. Ez azt jelenti: a létezők között a nyílt hely, a tisztás sohasem egy rögzített színpad, állandóan felhúzott függönnyel, amelyen a létező színjátéka folyik. Ellenkezőleg: a tisztás csak e kettős elrejtésként történik. A létező el-nem-rejtettsége sohasem pusztán meglévő [vorhanden] állapot, hanem történés. Az el-nem-rejtettség (igazság) nem a létező értelmében vett dolgok tulajdonsága, s nem is a mondatoké.

A létező közvetlen környezetében otthon hisszük magunkat. A létező bejáratott, megbízható és megszokott [geheuer]. Mégis, valamilyen állandó elrejtés vonul át a tisztáson a megtagadás és az elváltotztatás kettős alakjában. A megszokott alapján véve mégsem az, hanem rend-kívüli [un-geheuer]. Az igazság, azaz az el-nem-rejtettség lényegét áthatja az ellenszegülés [Verweigerung]. Ez az ellenszegülés azonban mégsem fogyatékoság vagy hiba, mintha az igazság tiszta el-nem-rejtettség lenne, amely minden elrejtettől megszabadult. Ha képes lenne erre, többé nem lenne ő maga. *Az el-nem-rejtettségként vett igazság lényegéhez tartozik ez a kettős elrejtés módján történő ellenszegülés.* Az igazság önnön lényegében nem-igazság [Un-wahrheit]. Azért mondtuk így, hogy talán szokatlan élességgel megmutassuk azt, hogy az el-nem-rejtettséghez – mint tisztáshoz – az elrejtés módján hozzátartozik az ellenszegülés. Azzal a tétellel, hogy „az igazság lényege a nem-igazság”, nem szándékozunk azt állítani, hogy az igazság alapján véve hamisság. S a tétel ugyanilyen kevésbé jelenti azt, hogy az igazság sohasem önmaga, hanem dialektikusan elképzelve, mindig a saját ellentettje is.

Az igazság akkor létezik akként, ami, ha az elrejtő ellenszegülés mint megtagadás minden tisztásnak az állandó származást, mint elváltotztatás pedig a megtévedés komolyan veendő súlyát tulajdonítja. Az elrejtő ellenszegüléssel az igazság lényegében azt a szembefordulást neveztük meg, amely az igazság lényegében a tisztás és elrejtés között áll fenn. Ez az eredeti vita szembenállása. Az igazság lényege önmagában az ősvita, amelyben ama nyitott közepet kiharcolják, amelybe a létező beleáll, és amelyből önmagába visszaállítódik.

Ez a nyíltság a létező közepette történik meg. Egyik lényegi vonását már említettük. A nyíltsághoz hozzátartozik egy világ és a föld. De a világ nem egyszerűen a nyíltság, ami a tisztásnak felel meg, s a föld nem az elzárkózó rész, ami pedig az elrejtésnek. A világ inkább azon lényegszerű útmutatások pályáinak tisztása, amelyeknek minden döntés engedelmeskedik. De minden döntés valami le nem küzdötton, elrejtetten, megtévesztőn alapul, különben soha nem lehetne döntés. A föld nem egyszerűen az elzárt, hanem az, ami elzárkózóként lép elő. A világ és a föld lényegük szerint mindenkor vitáznak és perlekednek. Csak ekként léphetnek be a tisztás és az elrejtőzés vitájába.

A föld csak akkor hatja át a világot, a világ csak akkor alapul a földön, ha az igazság – a tisztaság és elrejtőzés ősvitájaként – megtörténik. De miként történik meg az igazság? Azt válaszolhatjuk: bizonyos lényegi módokon. Az igazság megtörténésének egyik módja a mű léte. A mű – világot felállítván és földet előállítván – ama vita végigharcolása, amelyben az egészében vett létező el-nem-rejtettséget, az igazságot kivívják.

A templom ott-állásában történik meg az igazság. Ez nem azt jelenti, hogy e tekintetben valamit helyesen szemléltetnek és adnak vissza, hanem hogy a létezőt a maga teljességében el-nem-rejtetté teszi, és abban megtartják. Tartani [Halten] eredetileg azt jelenti: megóvni [hüten]. Van Gogh festményében megtörténik az igazság. Ez nem azt jelenti, hogy valami kéznéllevőt helyesen másolt volna le, hanem azt, hogy a lábbeli eszközlétének nyilvánvalóvá-válásában az egészében vett létező – vagyis a világ és a föld a maguk ellentétében – az el-nem-rejtettségre jutott.

A műben nemcsak valami igaz, hanem benne az igazság működik. A kép, amely a parasztcipőt mutatja, a vers, amely a római kútról beszél, nemcsak kinyilvánítja, hogy mi ez az elszigetelt létező mint ilyen, ha éppen kinyilvánítja; hanem hagyja, hogy az egészében vett létező vonatkozásában megtörténjék az el-nem-rejtettség mint olyan. Minél egyszerűbben tárul fel önnön lényegében a cipő, minél dísztelenebbül és tisztábban a kút, annál közvetlenebbül és meggyőzőbben válik velük minden létező létezőbbé. Ilyenformán az elrejtőző lét megvilágosodott. E fény felragyog a művön. Ez a ragyogás a művön maga a szép. *A szépség annak módja, ahogy az igazság el-nem-rejtettségként létezik.*

Az igazság lényegét néhány szempontból itt világosabban ragadtuk meg. Ennek eredményeként világosabbá vált, hogy mi működik a műben. Azonban a mű most már látható múltéa még semmit sem mond nekünk a mű közvetlen és erőszakos valóságáról, a mű dologszerűségéről. Sőt csaknem úgy tűnik, mintha az lenne a kizárólagos szándékunk, hogy magát a mű magában-állását tisztán megragadjuk, s eközben teljesen eltekintsünk attól az egytől, hogy a mű mindig egy adott mű, ami mégiscsak azt jelenti, hogy valami megalkotott. Ha valami a művet mint művet kitünteti, akkor az éppen a mű alkotott-lé-

te. Amennyiben a művet megalkotják, és a megalkotás [Schaffen] médiumra szorul – amelyből és amelyben a megalkotás megtörténik –, akkor ama dologszerű kerül előtérbe. Ez vitathatatlan. A kérdés azonban mégis az marad: miként tartozik az alkotott-lét a műhöz? Ez csak akkor világítható meg, ha előbb két dolgot tisztázunk:

1. Mit jelent itt az alkotott-lét, és a megalkotás az elkészítéssel és elkészítettséggel szemben?

2. Mi a mű legbensőbb lényege, amelyből egyedül mérhető fel az, hogy mennyiben tartozik hozzá az alkotott-lét, és mennyiben határozza meg a mű műlétét?

A megalkotást itt mindenkor a műre való vonatkozásában gondoljuk el. A mű lényegéhez tartozik az igazság megtörténe. A megalkotás lényegét eleve az igazság lényegéhez – a létező el-nem-rejtettségéhez – való vonatkozásából határozzuk meg. Az alkotott-lét műhöz tartozására csak az igazság lényegének még eredendőbb tisztázása révén deríthetünk fényt. Az igazságra és ennek lényegére irányuló kérdés visszatér.

Még egyszer fel kell tennünk a kérdést ahhoz, hogy a tétel – miszerint a műben az igazság működik – ne maradjon pusztá kijelentés.

Most előbb lényegibb módon kell megkérdeznünk: az igazság lényegében mennyiben rejlik vonzás/vonatkozás valami olyanhoz [ein Zug zu], mint a mű? Milyen lényegű az igazság, hogy működésbe léphet, sőt meghatározott feltételek mellett működésbe kell lépjen ahhoz, hogy igazságként lehessen? Az igazság működésbe-lépését viszont mint a művészet lényegét határoztuk meg. A legvégül feltett kérdés ezért így hangzik:

Mi az igazság, hogy művészetként megtörténhet, sőt meg kell történnék? Mennyiben *adódik [gibt es]* a művészet?

Az igazság és a művészet

A műalkotás és a művész eredete a művészet. Az eredet a lényeg származása, amelyben egy létező léte létezik [west]. Mi a művészet? Lényegét a valóságos műben keressük. A mű valóságát az határozta meg, ami a műben működik, az igazság megtörténe. Ezt a megtör-

ténést úgy gondoljuk el, mint a világ és a föld közti vita végigharcolását. E végigharcolás egybefogott mozgásában létezik a nyugalom. Ezen alapul a mű önmagában nyugvása.

A műben az igazság megtörténése működik. De ami így működik, az mégis a műben van. Eszerint itt már feltételezzük a valóságos művet, mint ama megtörténés hordozóját. Nyomban ismét felbukkan előttünk a kéznéllevő mű dologszerűségére irányuló kérdés. Így tehát végül is egyvalami tisztázódik: faggathatjuk a mű magában-állását mégoly szorgalmasan, mégis elhibázzuk valóságát, amíg nem vagyunk képesek megérteni, hogy a mű megvalósítás eredménye [Gewirktes]. Így a legkézenfekvőbb a mű; mert a mű szóba belehalljuk a megvalósítottat. A mű műszerűsége a művész általi megalkotottságában áll. Talán meglepőnek tűnik, hogy a műnek ezt a kézenfekvő és mindent tisztázó meghatározását csak most mondjuk ki.

De a mű megalkotottsága nyilvánvalóan csak az alkotás folyamatából fogható fel. A dolog kényszerének hatására elkerülhetetlen, hogy belebocsátkozunk a művészi tevékenységbe, ha rá akarunk bukkanni a műalkotás eredetére. A kísérlet, hogy a mű műlétét csak ebből határozzuk meg, kivihetetlennek bizonyul.

Most ugyan elfordulunk a műtől, és az alkotás lényegét követjük nyomon, mégis szeretnénk ezt mindannak tudatában tenni, amit először a parasztcipőket ábrázoló képről, majd a görög templomról mondtunk.

Az alkotást létrehozásként [Hervorbringen] gondoljuk el. De az eszköz elkészítése is létrehozás. A kézművesség – a nyelv furcsa játéka – nyilvánvalóan nem alkot műveket, még akkor sem, ha a kézműipari terméket szembe kell állítanunk a gyári áruval. De mi által különbözik az alkotásként és az elkészítésként vett létrehozás? Amilyen könnyű szóban megkülönböztetnünk a művek alkotását és az eszköz elkészítését, oly nehéz a létrehozás két módját legsajátabb lényegi vonásaikban nyomon követni. Első látásra a fazekas és a szobrász, az asztalos és a festő tevékenységében ugyanazt a hozzáállást tapasztaljuk. A mű megalkotása megköveteli a kézműves-tevékenységet. A nagy művészek a legmagasabbra értékelik a kézművesképességet. Mindenekelőtt e képesség elmélyült gondozását, tökéletes birtoklását követelik meg. Elsődlegesen folyton új kézműves-mesterfogások

kialakításán fáradoznak. Már sokszor rámutattak arra, hogy a görögök, akik tudtak egyet s mást a művészet műveiről, ugyanazt a szót, a τέχνη-t, használták a kézművességre és a művészetre, és a kézművest és a művészt ugyanazon névvel – τεχνίτης – illették.

Ezért tanácsosnak tűnik az alkotás lényegét a kézművesség oldaláról meghatározni. Azonban a görög nyelvhasználatra tett utalás, ami a dologgal kapcsolatos tapasztalatukat nevezi meg, meggondolttá kell tegyen minket. Bármilyen közkeletű és meggyőző lehet az utalás arra, hogy a görögök a kézművességet és a művészetet ugyanazzal a szóval – τέχνη – nevezték meg, csak ennyit állítani mégis téves és felületes; mert a τέχνη sem kézművességet, sem pedig művészetet nem jelent, és főként nem a mai értelemben vett technikát. És egyáltalán, sohasem jelent bizonyos gyakorlati teljesítményt.

Ellenkezőleg, a τέχνη szó a tudás egy módjának megnevezése. A tudás a szó tág értelmében már valami látottat jelent, ami pedig a jelenlévőnek mint olyannak a felfogása. A görög gondolkodás szerint a tudás lényege az ἀλήθεια-n, azaz a létező felfedésén nyugszik. Ez hordozza és irányítja a létezőhöz való összes viszonyulást. A τέχνη tehát mint a görög tapasztalat-tudás a létező létrehozása; a jelenlévőt mint olyant az elrejtettség**ből** kifejezetten kinézetének el-nem-rejtettségé**be** hozza elő; a τέχνη sohasem jelenti a készítés tevékenységét.

A művész nem azért τεχνίτης, mert ő is kézműves, hanem mert mind a művek elő-állítása, mind pedig az eszköz elő-állítása ama létrehozás keretében történik, amely, kinézetéből kiindulva, a létezőt eleve a maga jelenlétébe engedi elő-jönni. Mindez mégis a magamagából kibomló létező közepette, a φύσις-ben történik. A művészet τέχνη-ként való megnevezése semmiképp sem szól amellest, hogy a művész tevékenységét a kézművesség felől érthetnénk meg. Az, ami a mű megalkotásakor kézműves-elkészítésnek tűnik, más természetű. Ezt a tevékenységet az alkotás lényege határozza meg, hangolja át és tartja meg.

Ha nem a kézművességet használjuk vezérfonalul az alkotás lényegének elgondolásához, akkor helyette mit vehetünk alapul? Hogyan gondolhatjuk el másképp, mint a megalkotandóra, a műre való pillantásból? Jóllehet a mű csak az alkotás során válik valóságossá, és

így valóságában függ az alkotástól, az alkotás lényegét a mű lényege határozza meg. Jóllehet a mű alkotott-léte vonatkozásban áll az alkotással, mégis az alkotott-létet, éppúgy, mint az alkotást, a mű műlétéből kell meghatároznunk. Most már nincs mit csodálkoznunk azon, hogy eleinte és igen sokáig csak a műről beszéltünk, s csak végül ötlük szemünkbe az alkotott-lét. Ha az alkotott-lét oly lényegszerűen tartozik a műhöz, miként ez a mű szóból kicseng, akkor még határozottabban kell arra törekednünk, hogy megértsük azt, ami eddig a mű műléteként nyert meghatározást.

A mű lényege eddigi körülhatárolása szempontjából, mely szerint a műben az igazság megtörténeése működik, a megalkotást úgy jellemezhetjük, mint valami létrehozottba való szabadjárá-engedést [Hervorgehenlassen]. A mű művé-válása [Werkwerden] az igazság levésének [Werden] és megtörténeésének egyik módja. Minden ennek lényegében rejlik. De mi az igazság, hogy annak olyasmiben, mint egy alkotás, kell megtörténnie? Vajon az igazság önnön lényege alapján mennyiben vonzódik a műhöz? Megragadható-e ez az igazság eddigi megvilágított lényegéből?

Az igazság nem-igazság, amennyiben hozzátartozik az elrejtőzés értelmében vett még-fel-nem-fedett származásterülete. Az el-nem-rejtettségben mint igazságban ugyanakkor egy kettős tiltás másik „nem”-je is jelen van. Az igazság mint olyan a tisztás és a kettős elrejtőzés ellentétében létezik. Az igazság az ősvita, amelyben valamilyen módon minden esetben kiváttak a nyíltság [das Offene], amelybe minden beleáll, és amelyből minden visszahúzódik, ami létezőként megmutatkozik, és ami megvonja magát tőlünk. Bármikor és bárhol robban is ki és zajlik a vita, általa a vitázó felek – a tisztás és az elrejtőzés – különválnak. Ekként vívják ki a vita terének nyíltságát. E nyíltság nyitottsága [Offenheit], azaz az igazság, csak akkor lehet az, ami, nevezetesen ez a nyitottság, ha és ameddig ő a maga nyíltságában berendezkedik. Ezért a nyíltságban mindenkor kell hogy legyen egy létező, amelyben a nyitottság helyet foglal és állandósul. Ázáltal, hogy a nyitottság betölti a nyíltságot, nyitva tartja és fenntartja azt. A kezdést és betöltést [Setzen und Besetzen] itt mindenütt a görög θεσις értelmében gondoltuk el, ami az el-nem-rejtettségben történő felállítást jelenti.

A gondolkodás, amikor rámutat arra, hogy a nyitottság berendezkedik a nyíltságba, akkor egy olyan területhez ér, amely itt még nem értelmezhető. Csak annyit kell megjegyeznünk, hogy ha a létező el-nem-rejtettségeinek lényege valamilyen módon hozzátartozik a léthez magához (vö. *Lét és idő*. 44§), ez lényegéből következően megtörténni engedi a nyitottságjátékerét (a jelenvalóság tisztását), és mint olyant tárja elő, amelyben minden létező önnön módján bomlik ki.

Az igazság csak úgy történik meg, hogy az általa megnyíló vitában és játéktérben rendezkedik be. Mivel az igazság a tisztás és elrejtőzés szembefordulása, ezért hozzátartozik az, amit itt berendeződésnek nevezünk. Az igazság azonban előzőleg nem valahol a csillagok közötti magánvaló, mely csak utólag csatlakozik a létezőhöz. Ez már csak azért is lehetetlen, mert csak a létező nyitottsága adja egyfajta „valahol”, a jelenlévő által betöltött hely lehetőségét. A nyitottság tisztása és a nyíltságba való berendezkedés összetartoznak. A kettő az igazságtörténésnek egyazon lényege. E történés sokféle módon tekinthető történetinek.

Egyik lényegi módja annak, ahogyan az igazság az általa megnyíló létezőben berendezkedik, az igazság működésbe-lépése. Az igazság létezésének másik módja az államalapító tett. Ismét csak másik mód, ahogy az igazság napvilágra jut, annak közelsége, ami éppenséggel nem egy létező, hanem a létezők leglétezőbbike. Szintén másik mód, ahogyan az igazság megalapozódik, a lényegi áldozat. Újabb mód a gondolkodó kérdése, ami a lét gondolásaként a létet kérdésre méltó voltában nevezi meg. A tudomány ezzel szemben semmiképp sem az igazság eredendő megtörténné, hanem mindenkor egy már nyitott igazsághelyzet kiépítése. Mégpedig annak megragadása és megalapozása révén, ami a maga körében mint lehetséges és szükségszerű helyes mutatkozik meg. Amint és amennyiben a tudomány a helyesen túl az igazsághoz, azaz a létező mint olyan lényegi leleplezéséhez eljut, az maga a filozófia.

Mivel az igazság lényegéhez hozzátartozik, hogy berendeződik a létezőben, s csak így válhat igazsággá, ezért rejlik az igazság lényegében a *műbe való bevonódása* [*Zug zum Werk*] mint az igazság azon kitüntetett lehetősége, hogy a létező közepette is létezzék [seiend zu sein].

Az igazság belerendeződése a műbe egy olyan létező létrehozása, mely azt megelőzően még nem volt, de azután sem lesz többé. A létrehozás olyanformán állítja a nyíltságba ezt a létezőt, hogy a meghozandó először megvilágítja a nyíltság nyitottságát, amely nyíltságba majd a létrehozandó belép. Ha a létrehozó sajátosan meghozza a létező nyitottságát, az igazságot, akkor a létrehozott mű lesz. Ilyen létrehozás az alkotás. Mint ilyen meghozatal, az alkotás inkább megteremkenyülés és merítkezés az el-nem-rejtettséghez való vonatkozásban belül. Miben áll akkor hát a megalkotottság? Ezt két lényegi meghatározás fogja tisztázni.

Az igazság beilleszkedik a műbe. Az igazság csak a tisztás és elrejtőzés közti vitaként létezik, a világ és a föld szembe fordulásában. Az igazság a világ és a föld ezen vitájaként akar a műbe illeszkedni. A vita a külön létrehozandó létezőben nem szüntethető meg, s pusztán belé sem helyezhető, hanem a létezőből kell, hogy megnyíljon. Ezért ennek a létezőnek önmagában a vita lényegi vonásával kell rendelkeznie. A vitában kivívják a világ és a föld egységét. Azáltal, hogy egy világ nyilatkozik így meg, a vita valamely emberi közösséget a történelem adott pontján a győzelem és a bukás, az áldás és az átok, az uralom és a szolgaság feletti döntés elé állít. A kibomló világ napvilágra hozza a még el nem döntöttet, a mérték nélkülít, és így felnyitja a mérték és döntés rejtett szükségszerűségét.

Azonban azáltal, hogy a világ megnyílik, kiemelkedik a föld. Mint mindent-hordozó, mint önnön törvényébe rejtett és állandóan elzárkózó mutatkozik meg. A világ döntést és mértéket követel, és a létezőt pályáinak nyitottjába juttatja. A föld arra törekszik, hogy mint hordozó-kiemelkedő elzárkózzék, és mindent törvényére bízson. A vita nem szakadék [Riß], mely pusztá mélységek kitarulása [Aufreißen], hanem a vitában egymásnak feszülő összetartozóságának bensősége. Ez a törésvonal [Riß] a szembenállókat közös alapjukból egységük származásába szedi össze [zusammenreißen]. Alaprajz [Grundriß]. Fel-vázolás [Auf-riß], amely a létező tisztása kibomlásának alapvonalait rajzolja meg. Ez a törésvonal nem engedi egymástól elszakadni a szembe fordulókat, a mérték és határ szerint szembe forduló egységes körvonalához [Umriß] juttatja.

Vitaként egy létrehozandó létezőbe az igazság csak úgy rendező-

dik be, hogy a vita megnyílik ebben a létezőben, azaz a létezőn magán megjelenik a törésvonal. A törésvonal a felvázolás és alaprajz, szétszakítás és körvonal egységes vonatkozásrendszere. Az igazság berendeződik a létezőben, mégpedig úgy, hogy a létező elfoglalja [besetzt] az igazság nyíltságát. De ez az elfoglalás csak úgy történhet, hogy a létrehozandó, a törésvonal rábízza magát az elzárkózóra, amely a nyíltságban kiemelkedik. A törésvonal vissza kell húzódjék a kő lehúzó súlyosságába, a fa néma keménységébe, a színek sötét izzásába. Azáltal, hogy a föld a törésvonalat visszaveszi magába, lesz e törésvonal a nyíltságba előállítottá, és így abba állított, azaz belehelyezett [gesetzt], ami mint elzárkózó és megőrző a nyíltságba emelkedik.

A törésvonal és így a földbe visszahelyezett és ezáltal rögzített vita az *alak* [Gestalt]. A mű megalkotottsága azt jelenti: az igazság rögzítettsége az alakban. Ez az a szerkezet [Gefüge], melyként a törésvonal illeszkedik [fügt sich]. Az összeillesztett törésvonal az igazság ragyogásának fűgája. Hogy mit jelent itt az alak, azt mindig *abból* az elhelyezésből [Stellen] és keretből [Ge-stell] kell elgondolnunk, amelyként a *mű* létezik, amennyiben fel- és előállítódik [sich auf- und herstellte].

A mű megalkotásában a vita mint törésvonal vissza kell kerüljön a földbe, magát a földet mint elzárkózót kell előállítani és felhasználni. De ez a felhasználás a földet nem mint anyagot használja el és ki, hanem éppen hogy önmaga számára felszabadítja azt. A földnek ez a felhasználása művé alakítás [Werken], ami éppúgy néz ki, mint az anyag kézműves feldolgozása. Ezért keletkezik az a látszat, hogy a mű megalkotása is kézműves tevékenység. Sohasem az. Ellenben mindig a föld felhasználása az igazság alakba rögzítésében. Ezzel szemben az eszköz elkészítése sohasem közvetlenül az igazság megtörténésének kieszközlése. Az eszköz elkészült-léte valamilyen anyag megformáltsága, mégpedig úgy, hogy alkalmassá tesszük a használatra. Az eszköz elkészült-léte azt jelenti: az eszköz önmagán túlnyúlón szabad tételet arra, hogy feloldódjék az alkalmasságban.

Nem így a mű alkotott-léte [Geschaffensein]. Ez a második jellemzőből válik világossá, amelyre most szeretnénk rámutatni.

Az eszköz elkészült-léte és a mű alkotott-léte abban egyeznek

meg, hogy önmagában mindkettő létrehozott-lét. De minden más létrehozással szemben a mű alkotott-létének különössége abban áll, hogy alkotott-léte a megalkotás részét alkotja. De nem érvényes-e ez mindenre, ami létrehozott, és mindenre, ami keletkezett? Ha egyáltalán valami vele adott minden létrehozottal, akkor az a létrehozott-lét. Ehhez kétség sem fér, de a műben az alkotott-lét sajátos módon alkotja részét a megalkotottnak, úgy, hogy abból, ami így létrejött, az alkotott-lét sajátos módon kiemelkedik. Ha ez így van, akkor az alkotott-létet a művön a maga sajátosságában kell megtapasztalnunk.

Az, hogy a műből előtűnik alkotott-léte, még nem jelenti azt, hogy szemmel láthatóan nagy művész alkotta. Vagy hogy az alkotás egy tehetség teljesítményéről tanúskodik, aki így a nyilvánosság szemében tekintélynek örvend. Nem az „N. N. fecit”-et kell tudtul adnia, hanem az egyszerű „factum est”-nek kell nyílttá válnia a műben. Nevezetesen annak, hogy itt történt meg a létező el-nem-rejtettsége, és hogy mint ilyen először történik meg; annak, hogy ilyen mű *van*, nem pedig annak, hogy ilyen nincsen. A kezdő lökés [Anstoß], hogy a mű épp ezen műként van, továbbá ezen láthatatlan lökés [Stoß] folytonossága képezi a művön az önmagában-nyugvás állandóságát. Ahol a művész és a mű keletkezésének folyamata és körülményei ismeretlenek, ott lép elő a műből a legtisztábban ez a lökés, vagyis alkotott-létének sajátossága: az, „hogyan van”.

Jóllehet minden rendelkezésre álló és használatban lévő eszköz-höz hozzátartozik az, „hogyan” ez elkészített, de ez a „hogyan” nem jelentkezik az eszközön, hanem eltűnik az alkalmasságban. Minél kezelhetőbben áll kézhez egy eszköz, annál észrevétlenebb marad az, hogy például ez kalapács, vagyis annál kizárólagosabban marad meg az eszköz eszközlétében. Egyáltalán a kéznél-lévőn észrevehetjük, hogy van; de ezt csak azért jegyezzük meg, hogy a megszokás természetét követve, csakhamar meg is feledkezzünk róla. De mi lehet megszokottabb annál, mint hogy a létező van? Ezzel szemben a műben az, hogy mint ilyen *van*, teljességgel szokatlan. Alkotott-létének eseménye nem egyszerűen utólagosan rezeg a műben, hanem az eseményyszerűséget – hogy a mű épp ezen műként van – a mű önmaga elé veti, és ezzel a mű állandóan kérkedett is. Minél lényegibben nyí-

lik meg a mű, annál világosabbá válik annak egyedülállósága, hogy a mű van, nem pedig nincsen. Minél lényegibben lesz nyílttá ez a lökés, annál meglepőbbé és magányosabbá válik a mű. A mű létrehozásában rejlik az „az, hogy van” megmutatkozása.

A mű alkotott-létére irányuló kérdés közelebb kellett, hogy vigyen bennünket a mű műszerűségéhez és ezáltal valóságához. Az alkotott-lét úgy lepleződött le, mint a vitának a törésvonal révén az alakba való rögzítettsége. Ugyanakkor maga az alkotott-lét sajátos módon van belealkotva a műbe, és ama „hogy” csendes lökéseként áll ki a nyíltba. De a mű valósága mégsem merül ki az alkotott-létben. Az azonban, hogy szemügyre vettük a mű alkotott-létének lényegét, lehetővé teszi számunkra, hogy megtegyük azt a lépést, amire az eddig elmondottak törekedtek.

Minél magányosabban áll önmagában az alakba rögzített mű, minél tisztábban látszik eloldódni az emberekhez való összes vonatkozásától, annál egyszerűbben lesz nyílttá a lökés, hogy *van* ilyen mű, annál lényegibben tárul eléink [aufgestoßen] a rendkívüli, és válik érvénytelenné [umgestoßen] az eddig biztosnak tűnő. De ebben a sokféle lökésben nincs semmi erőszakosság; mert minél tisztábban kerül maga a mű a létezőnek a mű által megnyíló nyitottságába, annál egyszerűbben helyez minket ebbe a nyitottságba és távolít el ugyanakkor a megszokottól. Ezt az elmozdulást követni azt jelenti: a világhoz és a földhöz való megszokott vonatkozásokat átalakítani és a továbbiakban minden szokásos tevékenységtől és értékeléstől, ismerettől és pillantástól visszatartani magunkat, hogy a műben megtörténő igazságnál tartózkodhassunk. Elsődlegesen e tartózkodás visszafogottsága teszi lehetővé a megalkotottnak, hogy az legyen, ami – mű. Hogy hagyjuk a művet műként lenni, ez a mű megőrzése. Csak a megőrzés számára adódik a mű a maga alkotott-létében valóságosként, azaz: műszerűen jelenlévőként.

Amilyen kevésbé lehetséges a mű anélkül, hogy megalkotott legyen, amilyen lényegi módon szüksége van az alkotóra, oly kevésbé lehet maga a megalkotott létező megőrzők nélküli.

De ha egy mű nem talál rá a megőrzőkre, nem leli fel őket közvetlenül úgy, hogy azok a műben megtörténő igazságnak megfeleljenek, ez semmiképp sem jelenti azt, hogy a mű a megőrzők nélkül is

mű lenne. Ha egyáltalán mű: mindig a megőrzőkre vonatkoztatott. Akkor is, sőt éppen akkor, ha csak vár a megőrzőkre, és megszerzi és kívárja a megőrzők betérését igazságába. Sőt a feledés, amelybe a mű belemerülhet, sem semmi; még ez is megőrzés. A feledés a műből él. A mű megőrzése azt jelenti: benne állunk a létezőnek a műben megtörténő nyitottságában. De a megőrzés állhatatossága [Inständigkeits]: tudás. A tudás azonban nem valaminek a pusztá ismerete és elképzelése. Aki valójában ismeri a létezőt, az tudja, hogy mit akar a létező közepette.

Az itt említett akarást – mely nem alkalmaz tudást, és előzetesen nem is foglalja magában – a gondolkodásnak a *Lét és idő* alaptapasztalata szerinti értelmében használjuk. A tudás, amely akarát, és az akarat, amely tudás marad, az egzisztáló ember eksztatikus belebocsátkozása a lét el-nem-rejtettségébe. A *Lét és idő* szellemében elgondolt kitaruló elhatározottság [Entschlossenheit] nem egy szubjektum valamilyen döntésen alapuló akciója, hanem a jelenvalóként a létezőbe való belevezésből a lét nyitottsága iránti megnyílása. Az ember az egzisztenciában mégsem lép valami belsőből valami külsőbe. Az egzisztencia lényege a kiálló benneállás a létező tisztásának lényegszerű kitarulásában [Auseinander]. A korábban megnevezett alkotásban éppúgy nem a magát célként tételező és e cél felé törekvő szubjektum teljesítményére és akciójára gondolunk, mint a most említett akarásban.

Az akarás az egzisztáló önmagán-túljutás józan elhatározottsága, mely kiteszi magát a működésbe hozott létező nyitottságának. Így az állhatatosság törvénné lesz. A mű megőrzése mint tudás a műben megtörténő igazság rendkívüli voltában lévő józan állhatatosság.

Ez a tudás, amely akarásként a mű igazságában otthonossá válik – és csakis így marad tudás –, nem emeli ki a művet magában-állásából, nem vonja a pusztá átélés körébe, és nem kárhoztatja a művet az élménykiváltó szerepére. A mű megőrzése nem korlátozza az embereket csak élményeikre, hanem a műben történő igazsághoz tartozóvá teszi őket, és így az el-nem-rejtettséghez való vonatkozásból alapozza meg az együtt- és egymásért-létet, mint a jelenvalóként történeti kiállítását. A tudás, a megőrzés módján, teljes egészében különbözik a műben lévő magábanvaló formálisra, kvalitására és érdekességekre

vonatkozó, csupán élvezkedő szakértelemtől. Az a tudás, amely abban áll, hogy láttunk, nem más, mint elhatározott-lét, benneállás abban a vitában, amit a mű a törésvonalba illesztett.

Csak és egyedül maga a mű alkotja meg és jelöli ki helyes megőrzésének módját. A megőrzés a tudás eltérő fokozataiban különböző horderővel, állandósággal és világossággal megy végbe. A pusztá műélvezetre szánt művek nem bizonyítják, hogy megőriztük őket.

Mihelyt ama lökést a rendkívülibe a megszokás és tudálékosság keríti hatalmába, a művek rögtön a művészeti ipar áldozatai lesznek. Ekkor már a művek gondos áthagyományozása, a visszanyerésükért folyó tudományos kísérletek sem érik el magát a műlétet, hanem csak emlékeztetnek rá. De a műnek még ez is helyet biztosíthat, formálva egyben annak történetét. Ezzel szemben a mű legsajátabb valóságát csak ott hordjuk ki, ahol a művet az önmaga által megtörténő igazságban őrizhetjük.

A mű valóságát, a műlét lényege révén, alapvonásaiban meghatároztuk. Most ismét felvehetjük a bevezető kérdés fonalát: hogyan is állunk a mű azon dologszerűségével, amely annak közvetlen valóságát kell szavatolja? Most a művet nem faggatjuk tovább dologszerűségét illetően; ugyanis mindaddig, amíg erre kérdezzünk, a művet azonnal és már eleve végérvényesen kéznéllevő tárgyként kezeljük. Ily módon sohasem a műből, hanem önmagunkból indulunk ki. Önmagunkból, akik nem engedjük, hogy a mű mű legyen, hanem tárgyként képzeljük el, amely valamilyen állapotot vált ki bennünk.

Mégis az, ami a tárgyként vett művön a szokásos dologfogalom értelmében felfogott dologszerűségnek néz ki, a mű felől tapasztalva nem más, mint a mű földszerűsége. A föld a műbe emelkedik, mert a mű úgy létezik, mint amiben az igazság működik, és mert az igazság csak úgy létezik, ha belerendeződik egy létezőbe. A nyíltság nyitottsága azonban a földben – mint lényegszerűen elzárkózóban – talál a legnagyobb ellenállásra, és ezáltal találja meg állandó helyzetének helyét, melyben az alaknak rögzülnie kell.

Akkor mégis felesleges volt rákérdezni a dolog dologszerűségére? Semmiképp sem. Jóllehet a dologszerűségből nem határozható meg a műszerűség, ellenben a mű műszerűségének ismeretéből a dolog dologszerűségére irányuló kérdés helyes útra terelhető. Ez nem cse-

kély eredmény, ha emlékszünk arra, hogy a régtől bevett gondolkodásmód erőszakot tesz a dolog dologszerűségén, és a létezőnek azt az értelmezését teszi teljes egészében uralkodóvá, amely éppen úgy alkalmatlan a mű és az eszköz lényegének megragadására, mint ahogy vakká tesz az igazság eredendő lényegével szemben is.

A dolog dologiságának meghatározásához nem elegendő sem a tulajdonságok hordozójának, sem pedig az érzékiség egységében adott sokféleségnek a megpillantása, de még a magáértvalóan elképzelt anyag-forma szerkezetéé sem, amit az eszközszerűségből nyerünk. A dolog dologszerűségének értelmezése számára mértéket és súlyt adó előretekintést a dolognak a földhöz tartozósága kell hogy nyújtsa. A föld – a semmire sem szoruló hordozó és elzárkózó – lényege viszont csak úgy lepleződik le, ahogy a föld átjárja a világot, azaz a kettő szembesülésében. Ez a vita a mű formájában rögzül, és általa válik nyilvánvalóvá. Ami érvényes az eszközre, hogy tudniillik az eszköz eszközszerűségét csak sajátosan a mű által tapasztaljuk, az a dolog dologszerűségére is áll. Hogy a dologszerűségről sohasem tudunk közvetlenül, vagy ha tudunk, akkor csak meghatározatlanul, tehát a műre szorulva, az közvetve azt mutatja, hogy a mű műlétében az igazság megtörténe, a létező megnyílása működik.

De végül is ellenkezhetnénk: nem kell-e vajon a művet a maga részéről, mégpedig alkotottá-válása előtt és ennek a szempontjából vonatkoztatni a föld dolgaira, a természetre, ha egyszer a műnek a dologszerűt megfelelően nyílttá kell tennie? Valaki, aki igazán tudhatta ezt, Albrecht Dürer – mint közismert – azt mondotta: „Mert bizony a művészet igazából a természetbe van illesztve; aki képes belőle kiragadni, az már birtokolja is.” Kiragadni [Reißen] itt a vázlat [Riß] előhozását jelenti és a vázlat megrajzolását rajztollal a rajztáblán. De mindjárt egy ellenvetést is felhozhatunk: hogyan ragadhatjuk ki a vázlatot, ha ezt mint törésvonalat [Riß] – azaz mint a mérték és mértéknélküliség vitáját – az alkotó kivetülés révén nem juttattuk előbb a nyíltba? Bizonyos, hogy a természetben benne rejlik egy törésvonal, mérték és korlát és egy ehhez kapcsolódó létrehozhatóság, a művészet. De éppúgy biztos az is, hogy ez a művészet a természetben először a mű által nyilvánul meg, mert már eredendően a műben van.

Azon kell fáradoznunk, hogy a mű valósága számára a talajt elké-

szítsük, s ezzel a valóságos művön a művészetet és ennek lényegét felleljük. A művészet lényegére irányuló kérdést és a róla való tudás útját előbb újra azonos alapra kell visszavezetnünk. A kérdésre adott válasz, miként minden igazi válasz, csak a kérdezés egész lépésrendjében megtett utolsó lépés végső kifutása lehet. Minden válasz igazán csak addig válasz, ameddig gyökerei a kérdezésbe nyúlnak.

Számunkra a mű valósága műlétéből nemcsak világosabbá, hanem egyúttal lényegesen gazdagabbá is vált. A mű alkotott-létéhez éppoly lényegszerűen tartoznak hozzá a megőrzők, mint az alkotók. De a mű az, ami az alkotókat lényegük lehetőségéhez segíti, és amelynek lényegéből következően szüksége van a megőrzőkre. Ha a művészet a mű eredete, akkor ez azt jelenti, hogy a művészet a műben lehetővé teszi a lényegszerűen összetartozókat – az alkotókat és a megőrzőket – a maguk lényegében kialakulni [entspringen]. De mi maga a művészet, hogy joggal eredetnek [Ursprung] nevezhessük?

A műben, a mű jellegétől függően, az igazság története működik. Ennek megfelelően határoztuk meg korábban az igazság működésbe-lépéseként a művészet lényegét. Ez a meghatározás azonban szándékosan kétértelmű. Egyfelől azt mondja: a művészet az alakba berendezkedő igazság rögzítése. Ez történik az alkotásban mint a létező el-nem-rejtettségeinek létrehozásában [Hervor-bringen]. De ugyanakkor a működésbe-lépés azt is jelenti: a műlet megindítása és megtörténésének beindítása. Ez megőrzésként történik meg. Tehát a művészet: az igazság alkotó megőrzése a műben. *Akkor a művészet az igazság levése és megtörténe.* Akkor hát az igazság a semmiből keletkezik? Így van, ha a semmin a létező pusztá nem-jét értjük, és ha eközben a létezőt mint ama szokásos kéznéllevőt képzeljük el, ami azután a mű ott-állása révén mint csak vélt igazi létező jut napvilágra és rendül meg. A kéznéllevőből és a szokásosból sohasem olvasható ki az igazság. Ellenkezőleg, a nyíltság megnyílása és a létező tisztása csak akkor történik meg, ha a belevetettségben beköszöntő nyitottságot kivetítjük.

Az igazság a létező tisztásaként és elrejtőzéseként akkor történik meg, ha megköltik. *Minden művészet* – mely megtörténni engedi, hogy a létező igazsága mint olyan eljöjjön – *a lényegét tekintve költészet.* A művészet lényege, amire a műalkotás és a művész egyaránt rá van

utalva, az igazság működésbe-lépése. A művészet költő lényegéből történik meg az, hogy a művészet a létező közepette egy nyílt helyet tisztít meg magának, amelynek nyitottságában minden másként van, mint egyébként. A létező magát felénk vető el-nem-rejtettségének működésbe hozott kivetülésénél fogva a mű által minden szokásos és eddigi nem-létezővé válik. A nem-létező így elveszítette azon képességét, hogy megadja és megőrizze a létet mint mértéket. A furcsaság itt az, hogy a mű kauzális összefüggések révén az eddigi létezőre semmiféle módon nem gyakorolhat befolyást. A mű hatása nem okozatiság. Ez a létező el-nem-rejtettségének a műből kiinduló változásán alapul, vagyis a lét el-nem-rejtettségének változásán.

De a költészet nem valami tetszőleges dolog kósza kiagyalása, és nem is a pusztá elképzelés és fantázia szárnyalása a nem-valóságosba. Amit a költészet világló kivetülésként az el-nem-rejtettségen feltár és az alak törésvonalába előre vet, az a nyíltság, amelyet megtörténni enged, mégpedig úgy, hogy a létező közepette a nyíltság most először ragyogtatja fel és csendíti meg a létezőt. Ha rápillantunk a mű lényegére és arra a vonatkozására, amely a létező igazságának megtörténéséhez fűzi, kérdésessé válik, hogy vajon a költészet lényege – és ami ugyanazt jelenti: a kivetülés lényege – az imaginációból és a képzelőerőből kiindulva megfelelően elgondolható-e.

A költészet tág, ámde mégsem meghatározatlannak tapasztalt lényegét itt mint kérdésre-méltót kell rögzítenünk, amit majd még meg kell fontolnunk.

Ha minden művészet lényegében költészet, akkor az építészetet, a képzőművészetet, a zenét is vissza kell vezetnünk a poézisre. Ez tiszta önkény lenne. És az is mindaddig, amíg úgy véljük, hogy a felsorolt művészetek a nyelvi művészet alfajai, ha egyáltalán szabad a poézist ezzel a könnyen félremagyarázható megnevezéssel illetnünk. De a poézis csak egy módja az igazság világló kivetítésének, azaz a szó tágabb értelmében vett megköltésnek. Mégis, a nyelvi mű, a szűkebb értelemben vett költészet, kitüntetett helyet foglal el a művészetek teljességében.

Ennek belátásához csak a nyelv helyes fogalmára van szükség. A szokásos elképzelés szerint a nyelv a közlés egy fajtája. Tárgyalásra és megállapodásra, általánosságban a kölcsönös megértetésre szolgál. De a

nyelv nem csak és elsődlegesen nem szóbeli és írásbeli kifejezése annak, amit közölni óhajtunk. A nyelv a nyilvánvalót és elfedettet mint ekként elgondoltat szavakban és mondatokban nem csupán továbbítja, hanem ő teszi nyílttá a létezőt mint létezőt. Ahol nem létezik a nyelv, mint a kő, a növény és az állat létében, ott nincs a létezőnek nyitottsága, és ennél fogva a nem-létezőnek és az ürességnek sem.

Azáltal, hogy a nyelv elsőként nevezi meg a létezőt, csak a megnevezés juttathatja szóhoz és jelenítheti meg azt. Ez a megnevezés a létezőhöz mérten és a létből nevezi meg a létezőt. Az ilyen mondás a fénylő tisztás kivetítése [Entwerfen], amelyben kimondják, hogy mi az, amiként a létező a nyíltságba jut. A kivetítés valamilyen kivetés [Wurf] előidézése, melyként az el-nem-rejtettség a létezőhöz mint olyanhoz alkalmazkodik. A kivetítő kimondás azonnal minden olyasfajta zűrzavar eloszlatásává válik, melyben a létező elrejtetik és megvonja magát.

A kivetítő mondás [Sagen] költészet: a világ és a föld mondása [Sage], mondás vitájuk játéktéréről és ezzel az istenek közelségének és messzeségének helyéről is. A költészet a létező el-nem-rejtettségének mondása. A mindenkori nyelv ama mondás megtörténete, melyben egy népnek történetileg kibomlik a világa, és amiben a föld elzárkózóként megőrződik. A kivetítő mondás az, ami a kimondható megtételében ugyanakkor a kimondhatatlant mint olyant napvilágra hozza. Az ilyen mondásban kovácsolódnak ki egy történelmi nép számára lényegének, azaz a világ-történelemhez tartozóságának fogalmai.

A költészetet itt oly tág értelemben és ugyanakkor a nyelvvel és a szóval oly benső lényegegységben gondoltuk el, hogy nyitva kell maradnia annak, vajon a művészet – mégpedig az építészettől a poézisig minden formájában – kimeríti-e a költészet lényegét.

Maga a nyelv lényegi értelemben költészet. De mivel a nyelv az a történés, amelyben a létező létezőként mindenkor először tárul fel az embereknek, ezért a poézis, a szűkebb értelemben vett költészet, a lényegi értelemben vett legeredendőbb költészet. A nyelv nem azért költészet, mert őspoézis lenne, hanem a poézis azért történik meg a nyelvben, mert a nyelv megóvjá a költészet eredendő lényegét. Ezzel szemben az épület és a szobor megalkotása eleve és mindig csak a

monda és a megnevezés nyíltjában történik meg. Ez hatja át és írja át őket. Ezért maradnak ezek az igazság műbe illeszkedésének sajátos útjai és formái. Sajátos költségek a létező tisztásán belül, ami a nyelvben már észrevétlenül megtörtént.

A művészet mint az igazság működésbe-lépése költsézet. Nemcsak a mű megalkotása költői, hanem a maga módján költői a mű megőrzése is; mert egy mű csak akkor valóságos, ha minden megszokottat elutasítunk, és beilleszkedünk a műből feltárulóba, hogy lényegünket a létező igazságába állíthassuk.

A művészet lényege a költsézet. A költsézet lényege azonban az igazság megalapítása. Az alapítás itt hármas értelmű: az alapítás adományozás, megalapozás és kezdés. De az alapítás csak a megőrzésben valóságos. Az alapítás minden módjának megfelel tehát a megőrzés egy-egy módja. A művészet lényegének ezen szerkezetét most csak néhány vonással tehetjük láthatóvá, s ezt is csak addig a pontig követjük, amíg a mű lényegének korábbi jellemzése ehhez az első támpontot nyújtja.

Az igazság működésbe-lépése előtárja a rendkívülit, ugyanakkor érvényteleníti a biztosnak tűnőt és azt, amit annak tartanak. A műben felnyíló igazságot az addigi sohasem támasztja alá, és az belőle sohasem vezethető le. A mű megdönti az eddigi kizárólagos valóságát. Ezért amit a művészet megalapít, azzal sohasem ér fel a kéznél-lévő és a rendelkezésre álló. Az alapítás bőség, adomány.

Az igazság költői kivetítése, ami alakként lesz művé, sohasem valósítható meg ürességre és meghatározatlanságra irányulva. Ellenkezőleg, az igazság a műben az eljövendő megőrzőknek, azaz egy történeti emberiségnek jut osztályrészül [zugeworfen]. Azonban, ami osztályrészül jut, sohasem lehet önkényesen elvárható. Az igazán költői kivetítés annak megnyitása, amibe a jelenvalólét mint történeti már eleve belevettett. Ez a föld, és egy történeti nép számára saját földje az az elzárkózó alap, melyre a nép legsajátabb módon támaszkodni képes, de ami előtte még elrejtettnek számít. Ám ez az ő világa, amely a jelenvalólétnek a lét el-nem-rejtettségehez való vonatkozásból működik. Ezért mindent, ami az emberrel vele adatott a kivetülésben, ezen elzárt alaptól kell felhozni, és sajátosan erre kell helyezni. Csak így alapozható meg megtartó alapként.

Mivelhogy minden alkotás ilyen felhozás eredménye, ezért mérítés [Schöpfen] is (mint például vizet méríteni a forrásból). A modern szubjektivizmus persze kész azonnal félreértelmezni az alkotóerőt, amikor az önhatalmú szubjektum zseniális teljesítményeként fogja fel. Az igazság alapítása nemcsak a szabad adományozás értelmében megalapítás, hanem egyúttal az alapvető megalapozás értelmében is az. A költői kivetítés a semmiből jön elő, abban az értelemben, hogy ajándékát sohasem a megszokottból és az eddigiből veszi. De mégsem a semmiből bukkan fel, amennyiben az, amit odavet, csak magának a történeti jelenvalólétnek a titkos meghatározottsága.

Az adományozás és megalapozás annak közvetíthetlenségét rejtik magukban, amit kezdetnek nevezünk. De a kezdetnek ez a természet, vagyis a közvetíthetetlenből való ugrás jellegzetessége nem zárja ki, hanem épp magában foglalja a kezdet ősi, észrevétlen előké-születét. Az igazi kezdet mint ugrás mindig előreugrás, amelyben – jöllehet mint elfedettet – minden eljövendőt átugrottak. A kezdet rejtve már tartalmazza a véget. Az igazi kezdet persze sohasem a primitív kezdetlegessége. Primitív az, ami az adományozó, megalapozó ugrás és előreugrás hiányában mindig jövő nélküli. Semmi továbbit nem képes önmagából kibocsátani, mert semmi mást nem tartalmaz, mint aminek foglya.

Ezzel szemben a kezdet mindig tartalmazza a rendkívüli – azaz a bizonyossal folytatott vita – feltáratlan bőségét. A művészet mint költészet az alapítás harmadik értelmében véve – mint az igazság vitájának feltámasztása – kezdet. Mindig amikor a létező a maga egészében mint létező megköveteli önnön megalapozását a nyitottságba, a művészet alapításként eljut történeti lényegéhez. Ez a nyugati gondolkodásban elsőként a görögséggel történt meg. Ami ezt követően létnek neveztetik, az mérvadó módon működésbe lépett. Az így megnyitott létező a maga egészében ezután az Isten által teremtetett értelmében vett létezővé alakult át. Ez történt a középkorban. Ez a létező az újkor kezdetén és ennek folyamán ismételtlen átalakult. A létező kalkulálható, uralható és átlátható tárggyá vált. Mindannyiszor egy új és lényegi világ fakadt fel. A létező nyitottsága mindannyiszor bele kellett hogy rendeződjék magába a létezőbe, az igazság

alakba rögzítése útján. És mindannyiszor megtörtént a létező elnem-rejtettsége. Működésbe lép, s éppen ezt teljesíti be mindig a művészet.

Mindig amikor művészet történik – azaz, ha jelen van a kezdet –, lökés támad a történelemben, a történelem először vagy éppen újra kezdődik. A történelem itt nem kronologikus események valamilyen egymásra következését jelenti, legyenek ezek mégoly fontos események is. A történelem egy nép kimozdítása a számára feladott terén, a számára együtt-adottba való beillesztéseként.

A művészet az igazság működésbe-lépése. Ebben a tételben lényegi kétértelműség rejtezik, amelynek értelmében az igazság a belépés [Setzen] szubjektuma és egyúttal objektuma is. De a szubjektum és objektum itt nem megfelelő nevek. Megakadályozzák, hogy e kétértelmű lényegyet elgondoljuk, hogy egy olyan feladatot végezzünk el, amely már nem tartozik ebbe a vizsgálódásba. A művészet történeti, és történetiként az igazság alkotó megőrzése a műben. A művészet mint költészet történik meg. A költészet az adományozás, a megalapozás és a kezdet hármassága értelmében vett alapítás. A művészet alapításként lényegszerűen történeti. Ez nem csak azt jelenti, hogy a művészetnek külsőlegesen értelemben történelme van, hogy az idők változásával egyebek között felbukkan, változik és eltűnik, és a történetírásnak változó szemléleteket kínál. A művészet lényegi értelemben történelem, mivel megalapozza a történelmet.

A művészet felfakasztja [läßt entspringen] az igazságot. A művészet mint alapító megőrzés létrehozza [erspringt] a műben a létező igazságát. Valamit létrehozni, valamit lényegforrásából az alapító ugrásban [Sprung] létére hozni – ezt jelenti az eredet [Ursprung] szó.

A művészet a műalkotásnak, azaz az alkotóknak és megőrzőknek – vagyis egy nép történeti jelenvalólétének – az eredete. Ez azért van így, mert a művészet, lényegének megfelelően, eredet: egy kitüntetett módja annak, ahogy az igazság létrejön [seiend wird], azaz történetivé válik.

A művészet lényegét faggatjuk. Miért kérdezzünk így? Azért, hogy még eredendőbb módon kérdezhessük azt: vajon a művészet történeti jelenvalólétünkben eredetnek számít vagy sem, s vajon mely feltételek mellett lehet és kell azzá lennie?

Az ilyen megfontolások nem képesek a művészetet és annak levését kikényszeríteni. De ez a megfontoló tudás az előzetes és ezért elkerülhetetlen előkészület a művészet levése számára. Csak az ilyen tudás készíti elő a műnek a teret, az alkotóknak az utat, a megőrzőknek az álláspontot.

Az ilyen tudásban, mely csak lassan gyarapodhat, válik el, hogy vajon a művészet eredet lehet-e, és akkor szükségképpen előreugrás, vagy csak pótlék marad, ami aztán a kultúra megszokottá vált jelenségeként sodródik tova.

Vajon jelenvalólétünkben történetien vagyunk az eredetnél? Tudjuk, azaz tiszteljük-e az eredet lényegét? Vagy a művészethez való viszonyulásunkban már csak a múlt művelt ismereteire hivatkozunk?

E vagy-vagy eldöntéséhez egy biztos jellel rendelkezünk. A költő Hölderlin mondta ki azt, akinek művével a németiségnek még meg kell birkóznia:

„Mert nehezen
költözik az, ki a források közelében
lakhat.”

*Vándorlás**

Utószó

Az előbbi megfontolások a művészet rejtélyét érintik, a rejtélyt, ami maga a művészet. Távol áll tőlünk e rejtély megoldásának igénye. A feladat az, hogy lássuk.

Csaknem azóta, hogy a művészetről és a művészekről való külön elmélkedés kezdetét vette, ezt az elmélkedést esztétikainak nevezik. Az esztétika úgy fogja fel a műalkotást, mint tárgyat, és pedig mint az αἴσθησις, a széles értelemben vett érzéki felfogás tárgyát. Ma ezt a felfogást átélésnek nevezik. Az a mód, ahogyan az ember a művészetet átéli, állítólag ennek lényegéről nyújt felvilágosítást. Az élmény a mérvadó forrás, nemcsak a műélvezet, hanem éppúgy a művészi alkotás számára is. Minden élmény. Mégis talán az élmény az a közeg,

* Tandori Dezső fordítása.

amelyben a művészet elhal. Halála oly lassan megy végbe, hogy évszázadok kellenek hozzá.

Jóllehet beszélünk a művészet halhatatlan műveiről és a művészetről mint örök értékről. Azon a nyelven beszélünk így, amely a lényeges dolgokat soha nem veszi szigorúan, mivel attól tart, szigorúan venni végül is azt jelentené: gondolkodni. S ugyan van-e ma nagyobb félelem annál, mint hogy félünk gondolkodni? Van-e tartalma és érvénye a halhatatlan művekről és a művészetről mint örök értékről szóló beszédnek? Vagy csak meggondolatlan szólamok lennének ezek egy olyan korban, amelyben a nagy művészet lényegestül elhagyta az embert?

Metafizikai alapokon végiggondolt, és ezért a Nyugat legátfogóbb művészetéről szóló elmélkedésében, Hegel *Eszztétikai előadásai*ban állnak ezek a mondatok:

„A művészet előttünk már nem számít a legmagasabb rendű módnak, amelyben az igazság egzisztenciává teremti magát.” (Hegel: *Eszztétikai előadások*. Akadémiai Kiadó, 1980, I. köt. 105. o.) „Remélhetjük ugyan, hogy a művészet egyre tovább emelkedik és tökéletesedik majd, de formája többé már nem a szellem legmagasabb rendű szükséglete.” (Uo.) „Mindezen vonatkozásokban a művészet legmagasabb rendű meghatározása szemszögéből nézve, számunkra a múlté, s azé is marad.” (I. m. 12. o.)

Ezeket a mondatokat, és mindazt, ami mögötte áll, nem háríthatjuk el azzal magunktól, hogy megállapítjuk: mióta Hegel *Eszztétikája* – utolsó alkalommal 1828–1829 telén – elhangzott a berlini egyetemen, sok új műalkotást és művészeti irányzatot láttunk megszületni. Ezt a lehetőséget Hegel sohasem kívánta tagadni. Ám a kérdés megmarad: a művészet lényeges és szükségszerű mód-e még, amelyben történeti jelenvalólétünk számára döntő igazság történik, vagy többé már nem az? De ha már nem az, akkor fennáll a kérdés, miért van ez így. Még semmi sem dőlt el Hegel mondását illetően; mert e mondás mögött ott áll a nyugati gondolkodás, kezdve a görögöktől, s ez a gondolkodás megfelel a létező egy már megtörtént igazságának. E mondással kapcsolatos döntés, ha megszületik, a létezőnek ebből az igazságból és igazságára vonatkozóan fog megtörténni. Addig a mondás érvényben van. Mindazonáltal ezért szükséges a kérdés: az igazság,

amelyet a mondás kimond, végérvényes-e, és mi legyen akkor, ha így van.

Ilyen kérdéseket, amelyek hol világosabban, hol csak homályosan támadnak fel bennünk, csak akkor tehetünk fel, ha előzőleg a művészet lényegét fontolóra vesszük. Megkíséreljük, hogy néhány lépést tegyünk előre, azáltal, hogy feltesszük a műalkotás eredetére vonatkozó kérdést. Arról van szó, hogy a mű mű-jellegét vegyük szemügyre. Amit itt az eredet szó jelent, az az igazság lényegéből van elgondolva.

Az az igazság, amit itt tárgyalunk, nem azonos azzal, amit ezen a néven ismerünk és a megismeréshez, valamint a tudományhoz rendelünk minőségként, hogy ezáltal megkülönböztessük a széptől és a jótól, amelyek a nem-elméleti magatartás értékeinek megnevezésével szolgálnak.

Az igazság a létezőnek mint létezőnek az el-nem-rejtettsége. Az igazság a lét igazsága. A szépség nem e mellett az igazság mellett fordul elő. Akkor jelenik meg, amikor az igazság művé válik. A megjele-nés, mint az igazságnak a műben és műként való léte: a szépség. Így tartozik a szépség az igazság megtörténésébe [Sichereignen]. A szépség nem csupán a tetszésre vonatkozik, és nem csupán annak tárgyaként van. A szép ugyanakkor a formán nyugszik, de csak azért, mert a forma egykor a létből mint a létező létezőségéből világosodott meg. Akkor a lét mint εἶδος történt meg. Az ἰδέα a μορφή-ba illeszkedik. A σύνολον, a μορφή és a ὕλη egységes egésze, tudniillik az ἔργον, az ἐνέργεια módján van. A jelenlétnek ez a módja lesz az ens actu actualitas-ává. Az actualitas valósággá válik. A valóság tárgyisággá. A tárgyiság élménnyé. Abban a módban, ahogyan a nyugatiként meghatározott világ számára a létező mint valóságos van, a szépségnek az igazsággal való sajátos összetartozása rejtezik. A nyugati művészet lényegtörténete megfelel az igazság lényegében bekövetkező változásnak. Ez az önmagában vett szépségből éppoly kevésbé érthető meg, mint az élményből, feltéve, hogy a művészetről alkotott metafizikai fogalom egyáltalán a lényegéig hatol.

Kiegészítés

Az 50. és az 56. oldalakon a figyelmes olvasó alapvető problémába ütközik, mintha az „igazság rögzítettsége” és az „igazság eljövételének megtörténni engedése” fordulatok látszólag sohasem lennének összhangba hozhatók. Míg ugyanis a „rögzítés” [„Feststellen”] akarást foglal magában, ami elzárja, és ennyiben gátolja az eljövetelet, addig a történni-*engedésben* az illeszkedés nyilatkozik meg, és mintegy az utat szabaddá tevő nem-akarás.

A probléma megoldódik, ha a rögzítést abban az értelemben gondoljuk el, ahogy azt a tanulmány egész szövege, azaz a mindenekelőtt irányadó meghatározás, a „működésbe-lépés” [„Ins-Werk-Setzen”] célozza. Az „állítani” [„stellen”] és „megkezdeni/lépni” [„setzen”]² elválaszthatatlanul összefügg az „elhelyez” [„legen”] értelmű igével, s e három még egységet alkot a latin *ponere*-ben.

Az „állítani” értelmét a θεσις felől kell elgondolnunk. A 47. oldalon azt mondtuk: „A kezdést és betöltést itt mindenütt (!) a görög θεσις értelmében gondoltuk el, ami az el-nem-rejtettben történő felállítást jelenti.” A „megkezdeni/lépni” [„Setzen”] értelmű görög szó jelentése: állítani a létesíteni [Erstehenlassen] értelmében, pl. egy szobrot, illetve az, hogy elhelyezni, odarakni az áldozati ajándékot. Az állítani és elhelyezni értelme a következő: az el-nem-rejtettbe *ki-* és a jelenlévőbe *elő-*hozni, azaz hagyni, ahogy van [„vorliegenlassen”]. A megkezdeni/lépni és az állítani itt sehol sem jelenti az újkori értelemben felfogott, kierőszakoló (az én-szubjektummal való) szembehelyezést. A szobor állása (azaz a ránk tekintő ragyogás jelenléte) merőben más, mint az objektum értelmében vett tárgy ott állása. „Állni” (vö. 26. o.) a ragyogás állandósága. Ellenben tézis, anti-tézis, szintézis Kant és a német idealizmus dialektikáján belül, a tudat szubjektivitása szféráján belüli állítást [Stellen] jelent. Hegel ennek megfelelően értelmezte – saját nézőpontjából joggal – a görög θεσις-t a tárgy közvetlen tételezéseként [Setzen]. Ez a tételezés ezért számára mindaddig nem-igaz, ameddig nem közvetített az anti-tézis és a szintézis által (vö. most: Hegel és a görögök. In: *Újtjelzők*. Osiris, 2003, 390. o.).

A műalkotás tanulmány vonatkozásában azonban tartsuk szem

előtt a θεοῖς görög értelmét: hagyni ragyogásában és úgy, ahogy jelen van, akkor ugyanis a rögzítettségben rejlő megkötést [das „Fest-“ im Feststellen] nem értjük majd egyfajta merev, mozdulatlan és biztos jelentésben.

A „kötés” [„Fest”] itt azt jelenti: kontúrt adni, határok közé hozni (πέρας), körvonalaizni (vö. 49. o.). A görög értelemben vett határ nem zár el, hanem maga mint létrehozott a jelenlévőt először juttatja ragyogáshoz. A határ szabaddá teszi az utat az el-nem-rejtettbe; a görög fény által megmutatkozó körvonalaiiban tornyosul és nyugszik előttünk a hegy. A megkötést adó [festigende] határ a nyugvó – mégpedig a mozgás teljességében nyugvó –, ami érvényes az ἔργον görög értelmében vett műre; ennek „léte” az ἐνέργεια, amely végtelenül több mozgást gyűjt magába, mint a modern „energiák”.

Ekként az igazság helyesen elgondolt „rögzítettség” semmiképp sem szegül ellen a „megtörténni-engedésnek” [„Geschehenlassen”]. Egyfelől mert ez az „engedés” [„Lassen”] nem passzivitás, hanem a θεοῖς értelmében vett legfőbb tett (vö. Wissenschaft und Besinnung. In: *Vorträge und Aufsätze*. 1978, 4. kiadás, 45. o.), „megvalósítás” [„Wirken”] és „akarás”, amit *A műalkotás eredete* (53. o.) „az egzisztáló ember eksztatikus belebocsátkozása a lét el-nem-rejtettségébe” fordulattal jellemez. Másfelől a „történés” az igazság történni-engedésében olyan mozgás, amely a világló tisztás és az elrejtettség, pontosabban ezek egyesülésében működik, azaz az elrejtőzés mint olyan világló tisztása, melyből aztán újra minden megvilágítódás származik. Ez a „mozgás” nagyon is megköveteli a rögzítettséget a létrehozás [„Her-vor-bringen”] értelmében, ahol a hozni [Bringen] jelentése úgy értendő, ahogy az a 49. oldalon található, amennyiben az alkotó (teremtő) létrehozás „inkább megtermékenyülés és merítkezés az el-nem-rejtettséghez való vonatkozáson belül”.

Az eddig tárgyaltaknak megfelelően határozhatjuk meg az 50. oldalon használt szó, a „keret” [„Ge-stell”] jelentését: létrehozás, az elő-jönni-engedés egybegyűlése a törésvonalba mint körvonalba (πέρας). Az így elgondolt keret folytán válik tisztává előttünk a μορφή mint alak görög értelme. S valóban, a későbbiekben a modern technika lényegét illetően kifejezetten irányadó szónak vett „keretet” az alakként felfogott keret felől (s nem a könyvtartó állvány

vagy az épület állványzata felől) gondoltuk el. Ama összefüggés lényegi, mivel a lét sorsát foglalja magában. A modern technika lényegének tekintett keret az előttünk levés engedése, a λόγος görög tapasztalatából, a görög ποίησις-ből és θέσις-ből származik. A keret felállításában most a következő nyilatkozik meg: a mindenről való megbizonyosodás kikövetelésében a ratio reddenda, azaz a λόγον διδόναι igénye szól, persze úgy, hogy most a keretbe foglalás igénye átveszi a feltétlenből fakadó hatalmat, és az elénk-állítás [Vor-stellen], elhagyva a görög felfogást [Vernehmen], a biztossá-tétel és rögzítő meg-állapítás [Fest-stellen] alakját ölti.

A műalkotás eredetében szereplő meg-állapítás és keret szavak hallatán egyfelől ki kell iktatnunk az állítás és keret újkori értelmét, ám másfelől nem tekinthetünk el attól, hogy és mennyiben ered az újkort meghatározó lét mint keret a lét nyugati sorsából, és ezt nem filozófusok gondolták ki, hanem inkább a gondolkodóknak jutott elgondolandóként (vö. *Vorträge und Aufsätze*. Id. kiad. 23. és 45. o.).

Továbbra is nehéz azon meghatározások elgondolása [erörtern], melyeket a 47. oldal egy rövid megfogalmazása az „elrendezés” és az „igazság létezőben való berendeződéséről” adott. Újra csak kerülni kell, hogy az „elrendezni” fordulatot modern értelemben és a technika-előadásban kifejtettek szerint „organizálásnak” és elintézésnek fogjuk fel. Az „elrendezés” gondolatilag az „igazságnak a műbe való bevonódását” (48. o.) célozza, hogy az igazság a létező közepette, maga is műszerűen létezően, kibontsa létét [seiend werde].

Meggondolandó az is, hogy ha a létező el-nem-rejtettségeként értett igazság nem jelent mást, mint a létező mint olyan jelenlétét, azaz a *létet* (vö. 57. o.), akkor az igazság, azaz a lét létezőben való berendeződéséről szóló beszéd érinti az ontológiai differencia problémáját (vö. *Identität und Differenz*. 1957. 37. skk.). Ezért mondja *A műalkotás eredete* óvatosan (48. o.): „A gondolkodás, amikor rámutat arra, hogy a nyitottság berendezkedik a nyíltságba, akkor egy olyan területhez ér, amely itt még nem értelmezhető.” *A műalkotás eredete* tanulmány egésze tudatosan, ám kimondatlanul, a lét lényegére irányuló kérdés útját járja. Annak fontolóra vétele, hogy mi is a *művészet*, teljességgel és döntően csakis a *létre* irányuló kérdés felől határozható meg. Így aztán a művészet nem tekinthető sem kulturális teljesítménynek, sem

pedig a szellem megjelenési formájának, hanem ahhoz a *sajátot adó eseményhez* [*Ereignis*] tartozik, amelyből a „lét értelme” (vö. az *Lét és idő*) meghatározódik. Hogy mi a művészet, az egyike azon kérdéseknek, amelyekre a tanulmány nem ad választ. Amik mégis ezt a látszatot keltik, azok a kérdezést szolgáló utalások (vö. az *Utószó* első mondatai).

Ezekhez az utalásokhoz tartozik két *fontos figyelmeztetés* (56. o. és 61. o.). Mindkét helyen valamilyen „kétértelműségről” van szó. A 61. oldalon egy „lényegi kétértelműség”-re történik utalás, amikor a művészetet „az igazság működésbe-lépése”-ként határozzuk meg. Eszerint az igazság egyszer „alany” [„Subjekt”], máskor meg „tárgy” [„Objekt”]. A két megjelölés egyike sem megfelelő. Amennyiben az igazság az „alany”, akkor „az igazság működésbe-lépése” meghatározás a következőt jelenti: „az igazság *maga*-lép-működésbe” (vö. 56. o. és 26. o.). A művészet így a sajátot adó eseményből lesz elgondolva. A lét azonban megszólítja az embert, és nincs meg nélküle. Ennélfogva a művészet egyúttal az igazság működésbe-lépése-ként van meghatározva, s eszerint *most* az igazság „tárgy”, és a művészet az emberi alkotás és megőrzés.

Azon a vonatkozáson belül, ahogy az *ember* a művészettel kapcsolatban áll, az igazság működésbe-lépésének egy másfajta kétértelműsége is kiütözik, amit az 56. oldalon az alkotás és megőrzés szavakkal neveztünk meg. Az 56. és a 44. oldalak szerint a *műalkotás* és a *művész* [*Kunstwerk* und *Künstler*] „egyszerre” alapul a művészet lényegi mivoltán [im Wesenden der Kunst]. Az „igazság működésbe-lépése” fordulatban, amiben meghatározatlan, ám nagyon is meghatározható, hogy ki vagy mi mely módon „léptet” [„setzen”] valamit működésbe, elrejtőzik a *lét és az ember vonatkozása*, amely már ebben a szövegben sincs megfelelően elgondolva – ez gyötörő nehézség, ami számomra már a *Lét és idő* óta világos, és amit számos szövegváltozatban meg is fogalmaztam (vö. Legutóbb: A lét kérdéséhez. In: *Útjelzők*. Id. kiad. 351. o., és ebben a tanulmányban 48. o.: „Csak annyit kell megjegyeznünk, hogy...”).

Az itt felszínre törő probléma a gondolkodás [Erörterung] tulajdonképpeni helyére [Ort] összpontosul, oda, ahol a nyelv és költé-

szet lényege érintkezik, újfent csak a lét és mondás [Sage] egymáshoz tartozása tekintetében.

Az elkerülhetetlen kényszerhelyzet abból adódik, hogy az olvasó, aki természetesen kívülről érkezik a tanulmányhoz, a tényállást régtől fogva már nem az elgondolandó rejtett forrásvidéke felől képzelel és értelmezi. De ez a kényszerhelyzet magát a szerzőt is érinti, amennyiben az út különböző állomásain mindenkor az éppen legalkalmasabb nyelvet kell beszélnie.

Bacsó Béla fordítása

A VILÁGKÉP KORA



A létező lényegére való ráeszmélés és az igazság lényegéről való döntés a metafizikában megy végbe. A korszakot a metafizika azzal alapozza meg, hogy lényegi alakja számára alapot szolgáltat a létező egyfajta értelmezése és az igazság bizonyos felfogása által. Ez az alapot áthat minden jelenséget, mely kitünteti a korszakot. S fordítva is: az ezekre a jelenségekre történő kielégítő ráeszmélés számára felismerhetőnek kell lennie a jelenségekben rejlő metafizikai alapnak. A ráeszmélés az a bátorság, amely a saját előfeltevések igazságát és saját céljai mozgásterét a lehető legkérdésesebbé meri tenni. (1)

Az újkor lényegi megjelenésmódjai közé tartozik az újkori tudomány. Rangjában hasonló fontosságú jelenség a gépi technika, amelyet nem szabad az újkori matematikai természettudomány pusztán gyakorlati alkalmazásaként félreérteni. Maga a gépi technika a gyakorlat egyedülálló átalakulása, s először ez követeli meg a matematikai természettudomány alkalmazását. A gépi technika mindmostanáig az újkori technika lényegének legláthatóbb folyamánya, mely azonos az újkori metafizika lényegével.

Az újkornak egy harmadik, éppily lényeges jelensége rejlik abban a folyamatban, melyben a művészet az esztétika látókörébe kerül. Ez azt jelenti: a műalkotás az élmény tárgyává válik, és ennek köszönhetően számít a művészet az emberi élet kifejezésének.

Az újkor negyedik jelensége abban mutatkozik meg, hogy az emberi tevékenységet mint kultúrát fogják föl és valósítják meg. A kultúra ekképp a felsőbb értékek megvalósulása az ember legfőbb kincseinek ápolása révén. A kultúra lényegében rejlik, hogy mint ilyent a maga részéről gondozásba vegyék, és így kultúrpolitikává tegyék.

Az újkor ötödik jelensége az istenektől való megfosztottság. Ez

nem azt jelenti, hogy pusztán félreállítják az isteneket a szó durván ateista értelmében. Az istenektől való megfosztottság kettős folyamatot takar: egyrészt a világkép keresztényivé válik, amennyiben a világ alapját végtelennek, feltétlennek és abszolútnak veszik, másrészről pedig a kereszténység a maga kereszténységét világnézetté (keresztényi világnézetté) értelmezi át, és így igazítja magát az újkorhoz. Az istenektől való megfosztottság az isten és az istenek fölötti döntésképtelenség állapota, amelynek megjelenésében döntő része volt a kereszténységnek. Ám az istenektől való megfosztottság oly kevéssé zárja ki a vallásosságot, hogy sokkal inkább csak általa alakul át az istenekhez fűződő viszony vallásos élménnyé. Ennek bekövetkeztekor aztán az istenek elmenekültek. A nyomukban előálló ürességet a mítosz történeti és pszichológiai kutatása tölti ki.

A létező mely felfogása és az igazság mely értelmezése szolgál alapul ezeknek a jelenségeknek?

Kérdésünket az elsőnek megnevezett jelenségre, a tudományra korlátozzuk.

Miben rejlik az újkori tudomány lényege?

A létező és az igazság mely felfogása alapozza meg ezt a lényeget? Ha sikerül a tudományt újkori módon megalapozó metafizika alapját elérnünk, akkor ebből fel kell ismernünk az újkor lényegét egyáltalán.

Amikor ma a tudomány szót használjuk, úgy az valami olyasmit jelent, ami lényegien különbözik nemcsak a középkori doctrinától és scientiától, hanem a görög *ἐπιστήμη*-től is. A görög tudomány sosem volt egzakt, és éppen azért nem, mert lényege szerint nem is lehetett egzakt, és nem is kellett annak lennie. Ezért nincs semmi értelme azt gondolni, hogy az újkori tudomány egzaktabb lenne, mint az ókori. Így azt sem lehet mondani, hogy a testek szabadesésének Galilei-féle tana igaz, míg az arisztotelészi, mely azt tanítja, hogy a könnyebb testek fölfelé törekednek, hamis lenne; a test, a hely és a kettő közötti viszony lényegének görög felfogása ugyanis a létezőnek egy másik értelmezésén nyugszik, ami ebből adódóan feltételezi a természeti folyamatokra való rákérdezés és látás ennek megfelelő különböző módját. Senkinek sem jutna eszébe kijelenteni, hogy Shakespeare költészete haladóbb lenne, mint Aiszkhüloszé. Ám még

ennél is lehetetlenebb lenne azt állítani, hogy a létező újkori megragadása helyesebb, mint a görög. Ezért ha meg akarjuk ragadni az újkori tudomány lényegét, úgy először is meg kell szabadulnunk attól a beidegződéstől, hogy a régivel szembeni új tudományt a haladás szempontjából, csupán fokozati különbségében ítéljük meg.

Annak lényege, amit ma tudománynak nevezünk, a kutatás. Miben áll a kutatás lényege?

Abban, hogy maga a megismerés a létező, a természet vagy a történelem valamely területébe mintegy előrehaladásként [Vorgehen] rendezkedik be. Az előrehaladás itt nem pusztán módszert, eljárást jelent, mivel minden haladás már egy nyitott terület feltételén alapul, amelyben mozog. Ám éppen ennek a területnek a megnyitása a kutatás alapmozgása, mely azáltal megy végbe, hogy a létező valamely területén, például a természetben, a természeti folyamatoknak egy bizonyos alaprajza van fölvázolva. A vázlat előírja, hogy a megismerő előrehaladásnak mi módon kell magát a megnyitott területhez kötnie. Ez a megkötés a kutatás szigorúsága. Az előrehaladás az alaprajz vázlata és a szigorúság meghatározása által biztosítja a lét-tartományon belül a maga tárgyterületét. A mondottak megvilágításához elég egy pillantást vetni a legkorábbi és ugyanakkor mértékadó újkori tudományra, a matematikai fizikára. Amennyiben a modern atomfizika is még fizika, rá is érvényes annak lényege, amiről itt szó van.

Az újkori fizika matematikai, mert elsődleges értelemben egy teljességgel meghatározott matematikát alkalmaz. Persze csak azért járhat el ilyen módon matematikailag, mert mélyebb értelemben már matematikai. Τὰ μαθηματικά a görögök számára azt jelentette, amit az ember a létező vizsgálatakor és a dolgokkal való körültekintő bánáskor [Umgang] már előzetesen ismer: a testek testszerűségét, a növények növényyszerűségét, az állatok állat voltát, az ember emberi voltát. Ehhez a már ismerthez, azaz matematikáihoz a felsoroltak mellett hozzátartoznak a számok is. Ha az asztalon három almát találunk, akkor felismerjük, hogy három van belőle. Ám a hármas számot, a hármasságot már ismerjük, ami azt jelenti, hogy a szám valami matematikai. De mivel a számok mintegy szembeszökően már-mindig-ismertek, és ilyenformán a matematikai körén belül a legismer-

tebbet nyújtják, a matematikai hamarosan a számszerűség megnevezésére lett fönntartva. Semmiképp sem lehet azonban a matematikai lényegét a számossággal meghatározni. A fizika általában a természet megismerése, különösen pedig az anyagi testszerűség megismerése a maga mozgásában; mert ez, jóllehet eltérő módon, mégis közvetlenül és általánosan mutatkozik meg minden természetszerűn. Mármost, ha a fizika kifejezetten valami matematikaivá alakul, úgy ez azt jelenti: általa és számára lesz valami az említett módon mint már-is-mert eleve elintézett. Ez az eleve elintézettség nem kevesebbet jelent, mint annak előzetes vázlatát, hogy a természet kutatott megismerése számára a jövőben minek kell természetnek számítania: ez a tömeg tér-időbeli egymásra vonatkoztatott pontjainak önmagában zárt mozgásösszefüggése. Ebbe, mint a természet eleve tételezett alaprajzába vannak egyebek között az alábbi meghatározások bevezetve: a mozgás helyváltoztatás. Semmilyen egyedi mozgás és mozgásirány sincs kitéüntetve a másikkal szemben. Minden hely egyforma. Semmilyen időpont sem élvez egy másikkal szemben elsőbbséget. Minden erő aszerint határozható meg, vagyis csak az lehet az erő, aminek egységnyi időben lezajló mozgás, vagyis a helyváltoztatás bizonyos nagysága a következménye. A természetnek ebbe az alaprajzába kell minden folyamatot belelátni. Ennek az alaprajznak a szempontjából válik csak egy természeti folyamat mint olyan láthatóvá. A természetnek ez az előzetes vázlata azáltal kapja meg a maga biztosítékát, hogy a fizikai kutatás minden kérdező lépése során eleve hozzáköti magát. Ez a megkötés, a kutatás szigorúsága az előzetes vázlatnak megfelelően mindenkor saját jelleggel rendelkezik. A matematikai természettudomány szigorúsága az egzakttság. Minden folyamat, ha egyáltalán természeti folyamatként jöhet szóba, már eleve a mozgás tér-időbeli nagyságaként lesz meghatározva. Ilyen meghatározás a számok és a számolás segítségével történő mérés során megy végbe. De a matematikai természetkutatás nem azért egzakt, mert pontosan számol, hanem mert neki pontosan kell számolnia, mivel tárgyerületéhez való kötődés az egzakttság jellegével bír. Ezzel szemben minden szellemtudománynak, sőt még az élőlények tudományainak is, éppen azért, hogy szigorúak maradhassanak, szükségképp inegzaktnak kell lenniük. Jóllehet az élőlényeket is fel lehet

fogni a mozgás tér-időbeli nagyságaként, ám ekkor már nem élőlényekként lesznek megragadva. A történeti szellemtudományok ingezaksága nem hiányosság, hanem csak e kutatási forma számára adott lényegi követelménynek való megfelelés. A történeti tudományok tárgyterületének vázlata és biztosítása persze nem csupán más jellegű, hanem felmutatandó teljesítményében sokkalta nehezebb is, mint az egzakt tudományok szigorúságának megvalósítása.

A tudomány a vázlat és annak az előrehaladás szigorúságában való biztosítása által válik kutatássá. Ám a vázlat és a szigorúság csak az eljárásban bontakozik ki azzá, ami ő maga. Ez mutatja a kutatás második lényegi jellemzőjét. Amennyiben a fölvázolt területnek konkretizálódnia kell, akkor ennek a területnek rétegei és összeszővődései egész sokrétűségében kell a felszínre kerülnie. Ezért kell az előrehaladásnak szabadon tartania pillantását eme utunkba kerülő változossága iránt. Csak a változásra jellemző mindig-más szempontjából mutatkozik meg a különösnek, a tényeknek a bősége. A tényeknek azonban tárgyivá kell válniuk, ezért az előrehaladásnak a változót a maga változása közepette kell ábrázolnia, megállítania és ugyanakkor a mozgást mozgásnak hagynia. A mozdulatlan tények és állandósult változásuk mint olyan a szabály. Az állandósult változás a maga lezajlásának szükségszerűségében a törvény. Csak a szabály és a törvény szempontjából válnak világossá a tények azon tényekként, amik. A természet körében végzett ténykutatás önmagában a szabály és a törvény felállítása és igazolása. Az eljárás, amely által a tárgyterület előáll, a világosból való tisztázás [Klärung aus dem Klaren], a magyarázó világossá tétel [Erklären] jellegével rendelkezik, s ez mindig kétoldalú: megalapozza a még nem ismertet valami már ismert által, és ugyanakkor igazolja ezt a már ismertet ama még nem ismert révén. A magyarázat a vizsgálódásban megy végbe. A vizsgálódás a természettudományokban mindenkor a kísérlet által történik a vizsgálati mező és a magyarázat szempontjának sajátosága szerint. Ám a természettudomány nem a kísérlet révén válik kutatássá, hanem fordítva, a kísérlet ott és csakis ott lehetséges, ahol a természet megismerése átváltozott kutatássá. Mivel az újkori fizika lényegében matematikai, csakis ezért lehet kísérleti. Mármost sem a középkori doctrina, sem a görög ἐπιστήμη nem számítanak a kutatás értelmében vett tuda-

mánynak, ezért ott nem is lehetett szó kísérletről. Jóllehet Arisztotelész elsőként ragadta meg, mit jelent az ἐμπειρία (experientia): maguknak a dolgoknak, sajátságaiknak és eltérő feltételek közepette bekövetkező változásaiknak a megfigyelését, valamint annak a módnak a megismerését, ahogy a dolgok szabályszerűen viselkednek. Ám az a megfigyelés, mely ilyesfajta ismeretszerzésre irányul, az experimentum, lényegien különbözik a kutatási kísérlettől, attól, ami a tudományhoz mint kutatáshoz tartozik. Ez a különbség még akkor is fennáll, ha az antik és a középkori megfigyelések számmal és mértékkel dolgoznak, még ott is, ahol a megfigyelés bizonyos berendezéseket és mesterséges eszközöket hív segítségül. Itt ugyanis még általánosan hiányzik az, ami a kísérlet szempontjából döntő: ez az, ami egy törvény alapulvételével veszi kezdetét. Kísérletbe fogni azt jelenti: elképzelni egy feltételt, amelynek megfelelően egy bizonyos mozgásösszefüggés lezajlása szükségszerűségében követhető, vagyis a kiszámolás számára eleve uralhatóvá tehető. A törvény meghatározása azonban a tárgyterület alaprajzára való tekintettel megy végbe. Ez szolgáltatja a mértéket és köti meg a feltétel előrenyúló elképzelését [Vorstellen]. Az elképzelés, amelyben és amellyel a kísérlet megindul, nem tetszőleges beleképzelés [Einbilden]. Ezért mondta Newton: hypotheses non fingo, az alapulvételek nem önkényes fantáziálások. A természet alaprajzából bontakoznak ki, és benne körvonalazódnak. A kísérlet az az eljárás, amit elgondolásában és véghezvitelében az alapul vett törvény hordoz és irányít, hogy felmutassa azokat a tényeket, melyek a törvényt igazolják, vagy tőle az igazolást megtagadják. Minél pontosabban van fölvázolva a természet alaprajza, annál pontosabb lesz a kísérlet lehetősége. A sokat idézett középkori skolasztikus, Roger Bacon ezért nem lehet soha az újkori kísérleti kutatás előfutára, inkább csak Arisztotelész követője marad, mivel időközben a kereszténység az igazság tulajdonképpeni helyét a hitbe, az Írás szavának bizonyosságába és az egyház tanításába helyezte. A legfelsőbb megismerés és tan a teológia mint a kinyilatkoztatás isteni Igéjének – amit az Írás tartalmaz és az egyház hirdet – az értelmezése. A megismerés itt nem kutatás, hanem a mérvadó Ige és az ezt tudtul adó tekintély helyes megértése. Ezért élvez elsőbbséget a középkor ismeretszerzésében a szavak magyarázata és a különféle te-

kintélyek tantételei. A componere scripta et sermones, az argumentum ex verbo a döntő, és ugyanakkor annak oka, hogy az átvett platóni és arisztotelészi filozófiának skolasztikus dialektikává kellett válnia. Mármost ha Roger Bacon experimentumot követel – márpedig azt követel –, akkor a tudományos kísérleten nem kutatást ért, hanem az argumentum ex verbo helyett argumentum ex ré-t, az egyházi tantételek magyarázata helyett maguknak a dolgoknak a megfigyelését, vagyis az arisztotelészi ἐμπειρίαν-t.

Az újkori kísérleti kutatás azonban nemcsak fokozatilag és terjedelmében jelent pontosabb megfigyelést, hanem a törvény igazolásának lényegien eltérő típusú eljárását képezi a természet egzakt vázlatának keretében és szolgálatában. A természetkutatás kísérletezésének a történeti szellemtudományokban a forráskritika felel meg. A forráskritika felöleli mindazt, amit forráskutatásnak, átrostálásnak, rögzítésnek, kiértékelésnek, megőrzésnek és értelmezésnek nevezünk. A forráskritikára alapozott történeti magyarázat persze a tényeket nem törvényekre és szabályokra vezeti vissza, de nem is korlátozódik a tények pusztá tudósítására. A természettudományokhoz hasonlóan a történeti tudományokban is arra fut ki az eljárás, hogy bemutassák azt, ami állandó, és tanulmányozhatóvá tegyék a történelmet mint tárgyat. A történelem pedig csak akkor tanulmányozható így, ha már elmúlt. Az elmúltban rejlő állandó, vagyis az, amin a történeti magyarázat a történelem egyszerűségét és sokrétűségét számba veszi, az egyszer-már-volt tapasztalata, az összehasonlítható. A mindennek mindennel való állandó összehasonlítása során kalkulálják ki azt, ami érthető, és ami a történelem alaprajzaként nyer megerősítést, és ekként kerül rögzítésre. A történeti kutatás területe csak addig terjed, ameddig a történeti magyarázat elér. A történelemben az egyedülálló, a ritka, az egyszerű, röviden: a nagyság sohasem magától értetődő, és ezért megmagyarázhatatlan marad. A történeti kutatás nem tagadja a történelemben fellelő nagyságot, hanem kivételnek véli. Ebben a magyarázatban a nagyságot a szokásoshoz és átlagoshoz mérik. Addig nem is létezik semmilyen más történeti magyarázat, amíg a magyarázat nem jelent mást, mint az érthetőre való visszavezetést, és amíg a történettudomány kutatás, vagyis magyarázat marad. Mivel a történettudomány mint kutatás a múltat a magya-

rázható és átlátható hatásösszefüggés értelmében vetíti ki és tárgyasítja el, ezért igényli a forráskritikát mint az eltárgyasítás eszközt. Amilyen mértékben közeledik a történettudomány a publicisztikához, olyan mértékben változik e kritika mércéje.

Minden tudomány mint kutatás körülhatárolt tárgyerület felvázolásán alapul, ezért szükségképpen szaktudomány. Ám a vázlat kibontásában minden szaktudománynak a maga eljárásán keresztül a vizsgálódás meghatározott területére kell szakosodnia. Ez a szakosodás (specializáció) azonban semmiképpen sem csupán a kutatási eredmények egyre növekvő átláthatatlanságának fatális kísérőjelensége. Ez nem szükséges rossz, hanem a tudománynak mint kutatásnak a lényegi szükségszerűsége. A specializálódás nem a kutatás következménye, hanem minden kutatás előrelépésének alapja. A kutatás a maga eljárása során nem válik külön tetszőleges vizsgálódásokra, hogy azokban végeződjék; az újkori tudomány ugyanis egy harmadik alapfolyamaton keresztül nyer meghatározást: ez az üzem (2).

Ezen mindenekelőtt azt a jelenséget kell értenünk, hogy ma a tudomány, legyen természet- vagy szellemtudomány, csak akkor éri el tudományos tekintélyét, ha intézményesül. Persze a kutatás nem azért üzem, mert intézményekben végzik, hanem az intézmény azért szükségszerű, mert a tudomány önmagában mint kutatás az üzem jellegét ölti. Az eljárás, mely révén az egyes tárgyerületeket meghódítjuk, nem egyszerűen eredményeket halmoz föl, hanem maga sokkal inkább az eredményei segítségével mindig új előrelépésbe illeszkedik. Abban a gyorsítóban, amely a fizika számára az atommaghasadás előidézéséhez szükséges, az egész eddigi fizika benne rejlik. Hasonlóképpen csak akkor válnak a történeti kutatásban a forrásállományok a magyarázat számára alkalmazhatóvá, ha maguk a források a történeti magyarázatok talaján már biztosítva vannak. Ezekben a folyamatokban válik a tudomány eljárása saját eredményei által körülhatárolttá. Az eljárás mindig az előrehaladás önmaga által megnyitott lehetőségeire rendezkedik be. A kutatás üzemjellegének lényege abban rejlik, hogy a folytonosan haladó eljárás kénytelen önnön eredményeire mint útjaira és eszközeire berendezkedni. Ez a belső alapja a kutatás intézményesült jellegéből fakadó szükségszerűségnek.

Mindenekelőtt az üzemelésben épül be a tárgyszerű előzetes vázlata a létezőbe. Minden rendelkezés, amely megkönnyíti az eljárásmodok tervszerű összekapcsolását, előmozdítja az eredmények kölcsönös felülvizsgálatát és megosztását, és szabályozza a munkaerő cseréjét, mint intézkedés semmiképpen sem csak annak külső következménye, hogy a kutatómunka kiterjedt és szerteágazó lett. A kutatómunka messziről jövő és egyáltalán meg nem értett jelzése annak, hogy az újkori tudomány elérkezett arra a pontra, hogy történelemnek döntő szakaszába lépjen. Most még csak azon van, hogy saját teljes lényegének birtokába kerüljön.

Mi történik a tudomány intézményesülésének elterjedésekor és megszilárdulásakor? Nem kevesebb, mint az eljárás elsőbbségének rögzülése a létezővel (természet, történelem) szemben, mely mindenkor a kutatásban tárgyasul. A maga üzemjellegének alapján teremti meg a tudomány a számára megfelelő összetartozást és egységet. Ezért az intézményes keretekben űzött történeti vagy archeológiai kutatás lényegében közelebb áll egy megfelelő irányultságú fizikai kutatáshoz, mint saját szellemtudományi fakultásának olyan diszciplínájához, mely még a pusztá szobatudomány szintjén tart. Ezért a tudomány újkori üzemjellegének döntő kibontakozása egy más fajtájú embert is formált. A tudós eltűnik. Felváltja a kutató, aki kutatási vállalkozásokban dolgozik. Ez és nem a tudományosság ápolása kölcsönöz munkájának szabad levegőt. A kutató már nem tart otthon könyvtárat. Egyébként is állandóan úton van. Üléseken folytat megbeszéléseket, tájékozódik a kongresszusokon. Kötve van a kiadók megrendeléseihöz, mivel most ezek határozzák meg, mely könyveket kell megírni (3).

Lényegi értelemben a kutató szükségszerűen kényszerítve van arra, hogy magára öltse a technikus fő vonásait. Csak így marad hatékony és saját korának értelmében valóságos. Emellett még egy kis ideig és néhány helyen fönntartja magát az egyetem és a tudományosság egyre véznább és üresebb romantikája. Az egyetem hatékony egységjellege és vele a valósága már nem áll az egyetemből kiinduló, mert belőle táplálkozó és benne megőrződő tudományok eredeti egységének szellemi hatalmában. Az egyetem olyan intézményként valódi, amely még önállóan, mivel igazgatásilag zárt formában teszi lehetővé

és láthatóvá a tudományok szakterületek szerinti szétágazását és az üzemek elkülönült egységét. Mivel az újkori tudomány tulajdonképpeni lényegi erői közvetlen egyértelműséggel az üzemelésben fejtik ki hatásukat, ezért még az önálló kutatási törekvések is képesek önmaguktól a nekik megfelelő belső egységet másokkal előírni és beszabályozni.

A tudomány valós rendszere az előrehaladásnak és beállítódásnak a mindenkori tervekhez illeszkedő összeállításában mutatkozik meg a létező eltárgyasítására tekintettel. E rendszer elvárt előnye nem a tárgyterületek valamilyen kigondolt és merev tartalmi összefüggésgégsége, hanem a kutatásnak a mindenkori irányadó feladatok sodrásába való átkapcsolásának és bekapcsolásának lehető leghabárabb, ám szabályozott mozgása. Minél kizárólagosabban koncentráldók a tudomány önnön munkamenetének tökéletes üzemeltetésére és uralására, minél illúziótlanabban tevődnek át ezek az üzemek a szakosodott kutatóintézetekbe és kutatási szakiskolákba, annál ellenállhatatlanabban teljesedik be a tudományok újkori lényege. Ám minél feltétlenebbül veszi komolyan a tudomány és a kutató önnön lényege újkori alakját, annál egyértelműbben válik maga is azzá, annál közvetlenebbül szolgálhatja a köz hasznát, és annál inkább fenntartások nélkül kell majd betagozódnia a közhasznú munka nyilvános egysíkúságába.

Az újkori tudomány meghatározott tárgyterületek vázlataiban alapozódik meg, és szóródik szét egyúttal. Ezek a vázlatok a megfelelő, szigorúan biztosított eljárásokban bontakoznak ki. A mindenkori eljárás az üzemben rendezkedik be. Előzetes vázlat és szigor, eljárás és üzem: egymást feltételezve alkotják az újkori tudomány lényegét, s teszik azt kutatássá.

Az újkori tudomány lényegén tündökönk, hogy felismerjük benne a metafizikai alapot. A létező mely felfogása és az igazság mely fogalma alapozza meg, hogy a tudomány kutatássá válik?

A megismerés mint kutatás kérdőre vonja a létezőt azt illetően, hogy az előállítás [Vorstellen] számára miként és milyen mértékben áll rendelkezésre. A kutatás rendelkezik a létező fölött, amennyiben vagy kiszámíthatja azt a maga bekövetkező folyamatában, vagy mint múltbelivel elszámolhat. A természet az előre kiszámításba, a törté-

nelem pedig a történeti elszámolásba van mintegy beleállítva. Természet és történelem a magyarázó előállítás tárgyává válnak, mely számít a természetre, és számol a történelemmel. Csak ami ily módon tárggyá válik, arról mondhatjuk, hogy létezik, hogy *van*. Csak akkor kerülhet sor a tudományra mint kutatásra, ha a létező létét ebben a tárgyiságban keresik.

A létező eltárgyiasítása ebben az elő-állításban [Vor-stellen] megy végbe, s ez arra irányul, hogy minden létezőt úgy hozzon maga elé, hogy a vele számoló ember biztosítva lehessen és bizonyossághoz juthasson. A tudományra mint kutatásra akkor és csakis akkor kerülhet sor, ha az igazság az előállítás bizonyosságává változott át. Első alkalommal Descartes metafizikájában határozódik meg a létező az előállítás tárgyiságaként, és az igazság az előállítás bizonyosságaként. Főművének címe így hangzik: *Meditationes de prima philosophia* (Elmélkedések az első filozófiáról). A Πρώτη φιλοσοφία Arisztotelész által kialakított megjelölés arra, amit később metafizikának neveznek. Az egész újkori metafizika, Nietzsche is beleértve, a létezőnek és az igazságnak Descartes által előkészített értelmezésében áll (4).

Mármost ha a tudomány mint kutatás az újkor lényegi jelensége, akkor annak, ami a kutatás metafizikai alapját alkotja, már jóval korábban meg kell határoznia az újkor lényegét általában véve. Az újkor lényegét persze láthatjuk abban is, ahogy az ember megszabadult a középkori kötelékektől, amennyiben szabaddá vált önmaga számára. Ám ez az önmagában helyes ismérv csak a küszöbig visz előre. Olyan tévedéseket von maga után, amelyek megakadályozzák, hogy megragadjuk az újkor lényegalapját, és abból kiindulva felmérhessük lényegének horderejét is. Bizonyos, hogy az ember felszabadulásának következményeként az újkor meghozta a szubjektivizmust és az individualizmust, ám éppen ennyire bizonyos az is, hogy őelőtte még semelyik kor sem teremtett ehhez fogható objektivizmust, és korábban a közösség alakjában semelyik korban sem jutott érvényre a személytelenség. A lényegi itt ez a szubjektum és objektum közötti szükségképpen kölcsönhatás. Éppen ez a kölcsönös egymást-feltételezés utal vissza a mélyebb folyamatokra.

Nem az a döntő, hogy az ember megszabadult eddigi kötelékeitől, hanem az, hogy az ember lényege alakult át egyáltalán, amennyiben

az ember szubjektummá vált. Persze a subjectum szót a görög υποκειμενον fordításaként kell értenünk. A szó az előttünk lévő-t nevezi meg, amely alapként mindent magába gyűjt. A szubjektum fogalmának ez a metafizikai jelentése először is nem tartalmaz semmilyen hangsúlyozott vonatkozást az emberre, és kiváltképp nem az énré.

Amennyiben az ember mégis az első és tulajdonképpeni subjectummá válik, úgy ez azt jelenti: az ember azzá a létezővé lesz, amelyen minden létező a maga igazságának és létének sajátos módja szerint alapul. Az ember a létezőnek mint olyannak a vonatkozási középpontjává válik. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha az egészében vett létező felfogása átalakul. Miben mutatkozik meg ez az átalakulás? Mi ennek megfelelően az újkor lényege?

Az újkort megfontolva az újkori világrépre kérdezünk, amit a középkori és az ókori világréptől való elhatárolódásán keresztül határozzunk meg. Ámde miért kérdezünk rá a világrépre egy történelmi korszak értelmezésekor? Vajon minden történelmi korszak rendelkezik saját világréppel, ráadásul oly módon, hogy mindenkor a maga világrépe kialakításán fáradozik, vagy pedig csak az előállítás újkori formája az, amely a világrépre kérdez?

Mit tesz az – világrép? Nyilvánvalóan a világ egy képét. Ám mit jelent itt a világ? Mit jelent a kép? A világ itt az egészében vett létező megnevezése. A név nem korlátozódik a kozmoszra, a természetre. A világhoz tartozik a történelem is. De még maga a természet és a történelem, valamint kettőjük alá- és fölérendelt kölcsönhatása sem méríti ki a világot. Ezzel a meghatározással együtt értendő a világ alapja, bárhog is legyen elgondolva a világhoz való hozzátartozása (5).

A kép szó esetében mindenekelőtt valaminek a képmására gondolunk. Eszerint a világrép mintegy az egészében vett létezőről készült festmény lenne. A világrép azonban mégis többet mond. Magát a világot értjük rajta, az egészében vett létezőt, úgy, ahogy számunkra mértékadóan és kötelező érvénnyel van. A kép itt nem egy másolatot jelent, hanem azt, ami a beszédfordulatból kicseng: valamit illetően képben vagyunk. Ez azt akarja mondani: a dolog maga úgy áll előttünk, ahogy a számunkra megjelenik. Valamit illetően képbe kerülni azt jelenti: magát a létezőt úgy, ahogy ténylegesen áll, magunk elé ál-

lítani, és ezt mint így odaállítottat állandóan magunk előtt tartani. Ám a kép lényegéből hiányzik még egy döntő meghatározás. A „valamit illetően képben vagyunk” nemcsak azt jelenti, hogy a létezőt egyáltalán elképzeljük, hanem hogy mindabban, ami hozzá tartozik és benne összeáll, mint rendszer áll előttünk. „Képben lenni”: ott vibrál ebben a belátni-tudás, a felkészültség és a hozzá igazodás. Ahol a világ képpé válik, az egészében vett létező azzá lesz, amire az ember berendezkedik, amit ennek megfelelően az ember maga elé akar hozni, ott akar tartani és ezzel együtt egy határozott értelemben maga elé akar állítani (6). A világkép ezért, lényegien érve, nem a világ képe, hanem a képként megragadott világ. Az egészében vett létezőt most úgy veszik, hogy csak és kizárólag akkor létezik [seiend ist], amennyiben az elképzelő-alkotó ember állítja oda. Ahol létrejön a világkép, ott lényegi döntés születik a létező egészéről. A létező létét a létező előállítottságában kutatják és találják meg.

Ám bárhol, ahol a létezőt *nem* ebben az értelemben értelmezik, a világ sem csúszhat át képhe, és nem létezhet semmiféle világkép. Az a korszak változtatja a létezőt az előállítottságban lévővé, amelyik valami újat juttat érvényre a korábbival szemben. Az „újkor világképe” és az „újkori világkép” beszédfordulatai kétszer mondják ki ugyanazt, és valami olyasmit feltételeznek, ami korábban még nem is lehetett adva, nevezetesen, a középkori és antik világképet. Az újkor lényegét az tünteti ki, hogy a világkép nem a korábbi, középkoriból vált újkorivá, hanem hogy az újkorban vált egyáltalán a világ képpé. Ezzel szemben a középkor számára a létező ens creatum, a személyes teremtető Isten mint legfelső ok által teremtetett létező. Létezőnek lenni itt azt jelenti: a teremtés rendjének mindenkorra meghatározott fozozatához tartozni, okozatként a teremtés okához illeszkedni (analogia entis) (7). Itt azonban sohasem abban áll a létező léte, hogy tárgyként az ember elé van téve, amiről dönt, és ami felett rendelkezik, és ami egyedül ezáltal létezik.

A létező újkori értelmezése még ennél is távolabb áll a görögségtől. A görög gondolkodás egyik legrégebbi mondása a létező létéről így hangzik: Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Parmenidész e tétele azt mondja: a léthez hozzátartozik, mivel ő követeli és határozza meg, a létező felfogása. A létező a felfakadó, a megnyíló,

amely mint jelenlévő az emberre mint jelenlévőre tör rá, vagyis arra, aki önmagát a jelenlévő számára megnyitja, amennyiben felfogja azt. A létező nem azáltal létezik, hogy előbb az ember szemléli a szubjektív érzékelés módján vett előállítás értelmében. Sokkal inkább az ember az, akire a létező rátekint, aki a megnyíló jelenlétéhez odajárul. A létező által tekintve, annak nyitottságába bevonva és beletartva, valamint általa hordozva, ellentmondásaiba belehajszolva és meghasadtóságától kitüntetve: ez jellemzi az ember lényegét a nagy görög korszakban. Ezért kell ennek az embernek, hogy lényegét betöltse, a megnyíltot a maga nyitottságába gyűjtenie (λέγειν), megmentenie (σώζειν), felfognia és megőriznie, és minden szétválasztó zűrzavarnak kitennie (ἀληθεύειν). A görög ember a létezőt felfogván *van*, ezért a görögségben a világ nem válhat képpé. Jóllehet ennek ellentmond, hogy Platón számára a létező létezősége mint εἶδος (kinézet, látvány) határozódik meg, ami messze ható és sokáig az elfedettben közvetetten működő előfeltétele annak, hogy a világnak képpé kell válnia (8).

A görög felfogással [Vernehmen] ellentétben egész mást jelent az újkori előállítás, amelynek jelentése a repraesentatio szóban jut a leginkább kifejezésre. Elő-állítani itt azt jelenti: a meglévőt mint velünk szemben állót maga elé hozni, arra vonatkoztatni, aki előállít, és ebbe a magára való vonatkoztatásba mint mértékadó tárgyterületbe visszakényszeríteni. Ahol ilyesmi történik, ott hozza magát az ember a létezőt illetően képbe. Ám amennyiben az ember ilyenformán képbe jön, úgy az általánosan és nyilvánosan előállított dolgok színpadára, vagyis nyitott körzetébe hozza magát. Ezzel az ember maga teszi magát színpaddá, amelyen a létezőnek eztán magát kell elő-állítania, prezentálnia, azaz képnek kell lennie. Az ember a tárgyiség értelmében vett létező reprezentánsává válik.

Ám ennek a folyamatnak az újdonsága semmiképp sem abban rejlik, hogy az embernek a létező közepette elfoglalt helyzete most mintegy más lett a középkori és antik emberhez viszonyítva. Az a döntő, hogy az ember ezt a helyzetet mint önmaga által alkotottat foglalja el, szándékosan mint általa elfoglaltat tartja meg, és az emberiség egy lehetséges kibontakozása talajaként biztosítja. Csak ettől kezdve létezik egyáltalán olyasvalami, mint az ember helyzete. A lé-

tezőhöz mint tárgyisághoz való viszonyulásának módját az ember önmagára alapozza. Megkezdődik az emberi lét ama módja, mely az emberi képességek területét az egészében vett létező uralását szolgáló mérték- és végrehajtástérként szállja meg. A korszak, amely magát ebből az eseményből határozza meg, nemcsak a visszapillantó vizsgálódás számára új egy megelőzőhöz képest, hanem maga is újként tételezi és sajátítja el önmagát. Az újnak lenni ahhoz a világhoz tartozik, amely képpé változott.

Ha ezzel a világ képjellege mint a létező előállítottsága világosabb lett, úgy ahhoz, hogy az előállítottság újkori lényegét teljes egészében megragadjuk, ki kell éreznünk az eredeti megnevező erőt az „elképzelni” [„vorstellen”] elkoptatott szavából és fogalmából: önmaga elé és a magára vonatkoztatva állítás [das vor sich hin und zu sich her Stellen]. Ezen keresztül jut a létező tárgyként nyugvópontra, és kapja meg így a lét pecsétjét. Egy és ugyanazon folyamathoz tartozik az, hogy a világ képpé válik, és az, hogy az ember a létező közepette subjectummá lesz (9).

De csak ha és amennyiben az ember egyáltalán és lényegien szubjektummá lett, kell elkövetkeznie számára a nyomatékos kérdésnek: vajon az ember saját tetszőlegességére bízott és a maga önkényében szabadjára eresztett Énként vagy a társadalomba foglalt Miként, vajon az ember egyénként vagy közösségként, a közösség részét alkotó személyiséggként vagy a testület pusztá tagjaként, vajon államként, nemzetként és népként vagy az újkori ember általános emberiséggként akar-e és kell-e szubjektummá lennie, azzá, amivé újkori *lényként már lett*. Csak ahol az ember már lényegien szubjektum, ott áll fönn az individualizmus értelmében vett szubjektivizmus szörnyűségébe való átcsúszás lehetősége. Ám csakis ott, ahol az ember szubjektum *marad*, nyer értelmet az individualizmus ellen és a közösséggért mint minden haszon és teljesítmény céljáért vívott kifejezett küzdelem.

A világ képpé és az ember subjectummá válásának kettős folyamata, melyeknek egymásba fonódása döntő az újkor lényege szempontjából, ugyanakkor fényt vet az újkori történelem első ránézésre szinte értelmetlen alapfolyamatára is. Ugyanis minél átfogóbban és áthatóbban áll a meghódított világ rendelkezésre, minél objektívebben

jelenik meg az objektum, annál szubjektívebben, azaz tolakodóbban nyomul az előtérbe a subjectum, annál feltartóztatathatatlannabbul alakul át a világ szemlélete és a világ tana az emberről szóló tanná, antropológiává. Nem csoda, hogy csak ott jelentkezik a humanizmus, ahol a világ képpé vált. Ám amennyire kevésbé volt lehetséges a görögök nagy korszakában olyasvalami, mint világkép, éppoly kevésbé juthatott érvényre akkoriban a humanizmus. Szűkebben vett történeti értelemben a humanizmus ezért semmi egyéb, mint morális-esztétikai antropológia. Ez az elnevezés itt nem jelenti az ember valamiféle természettudományos kutatását, ahogy nem jelenti a teremtet, elbukott és megváltott embernek a keresztény teológiában megszilárdult tanát sem. Az ember azon filozófiai magyarázatát jelöli, amely az emberből kiindulva és az emberre vonatkoztatva magyarázza és értékeli az egészében vett létezőt (10).

A világ értelmezésének mind kizárólagosabb belegyökerezése az antropológiába, mely a XVIII. század végétől megindult, abban fejeződik ki, hogy az embernek az egészében vett létezőhöz való alaphozzáállása világnézetként lesz meghatározva. Ettől az időtől kezdve kerül ez a szó használatba. Amint a világ képpé válik, az ember helyzete világnézetként lesz megragadva. A világnézet kifejezés persze azt a félreérthető hangsúlyt hordozza, mintha itt a világ tétlen szemléletéről lenne szó. Ezért már a XIX. században joggal hangsúlyozták, hogy a világnézet többek közt és mindenekelőtt életszemléletet jelent. Hogy a világnézet szó az embernek a létező közepette elfoglalt helyzetének elnevezéseként tartja magát, bizonyítékkul szolgál arra, hogy milyen döntő módon vált a világ képpé, mihelyt az ember az életét subjectumként emelte a vonatkoztatási centrum rangjára. Ez azt jelenti, hogy a létező csak annyiban számít létezőnek [seiend], amennyiben és amennyire a létező belevont ebbe az életbe és erre az életre vonatkoztatott, azaz meg-éltté, élménnyé [Er-lebnis] válik. Ahogy semmiféle humanizmus nem illett a görögséghez, ugyanígy lehetetlen a középkori és értelmetlen a katolikus világnézet. Amilyen szükségszerű és törvényszerű, hogy az újkori ember számára mindezen élménnyé lell válnia, minél határtalanabbul avatkozik bele saját lényegének alakításába, olyan bizonyos, hogy a görögök az olimpiai ünnepen sohasem szerezhettek élményt.

Az újkor alapfolyamata a világnak mint képnek a meghódítása. A kép szó most az előállító létrehozás képződményét jelenti. Ezen belül az ember azért a pozícióért küzd, amelyben az a létező lehet, amely minden létező mértékéül és vezérfonalául szolgál. Mivel ez a pozíció világnézetként van rögzítve, felosztva és kimondva, a létező-höz való újkori viszony a maga döntő kibontakozásában világnézetek vitájává vált, méghozzá nem tetszőleges világnézeteké, hanem csakis olyanoké, melyek az ember immár legszélsőséesebb alapbeállítódásait végső elszántsággal képviselték. Az ember a világnézetek eme harcáért és e harc értelmében hozza játékba a dolgok kiszámításának, tervezésének és tenyésztésének határtalan erőszakát. A tudomány mint kutatás a világba való eme berendezkedés nélkülözhetetlen formája, azon pályák egyike, amelyen az újkor a résztvevők számára sem ismert gyorsasággal száguld lényege beteljesítése felé. A világnézetek ezen harcával lép csak be az újkor történetének döntő és feltehetőleg legtovább tartó szakaszába (11).

E folyamatot jelzi, hogy roppant méretek jelennek meg mindenhol a legkülönbözőbb alakokban és variációkban. Ez a roppant nagyság ugyanakkor az egyre kisebb méretek felől jelentkezik. Gondoljunk az atomfizika számadataira. A roppant nagyság olyan formában nyomul előre, ami látszólag éppen eltünteti: a repülőgép megszünteti a nagy távolságokat, a rádió idegen és távol eső világokat kapcsol össze a maguk átlagos mindennapiságában tetszőleges, egyetlen kézmozdulattal létrehozható előállítás révén. Ám túlságosan felszínesen gondolkodunk, ha úgy véljük, hogy a roppant nagyság csupán a tiszta kvantitás határtalanul szétáradó üressége. Rövidlátóak vagyunk, ha úgy gondoljuk, hogy a roppant nagyság, ebben a még sosem látott alakjában csak a mindent meghaladás és a mindenben való túltevés vak vágyából eredne. Egyáltalán semmit nem jelent, ha valaki ennek a roppant nagyságnak a megjelenését az amerikanizmus címszavával illeti (12).

A roppant nagyság sokkal inkább az, ami által a mennyiségi saját minőséggé, és ezzel a nagyság kitüntetett módjává válik. A történeti korok nemcsak nagyságban különböztek egymástól, hanem mindenkor saját fogalmuk volt a nagyságról. Ám mihelyt a tervezés és a számítás, az intézményesülés és a biztosítás roppant nagysága a meny-

nyiségből átcsap saját minőségbe, a nagyság és a látszólag teljességgel és mindenkor kiszámítható éppen ezáltal válik kiszámíthatatlanná. Ez lesz a láthatatlan árnyék, mely mindenhol rávetül a dolgokra, ha az ember subjectummá válik, a világ pedig képpé (13).

Ezen árnyék által helyezi magát az újkori világ egy, a képzelet számára hozzáférhetetlen térbe, és kölcsönzi így ama kiszámíthatatlannak a maga meghatározottságát és a történelmi egyediséget. Ez az árnyék azonban egy másikra utal, mely tőlünk, mai emberektől kiismerni megtagadtatott (14). Az ember azt, ami megtagadtatott tőle, mindaddig nem tapasztalhatja és gondolhatja meg, amíg a kor pusztá tagadásába hajszolja magát. A hagyományba való alázattal és gőggel kevert menekülés önmagában véve semmi, csak szemhúnyás és vak-ság a történelmi pillanattal szemben.

Ama kiszámíthatatlant az ember csak az igazi ráeszmélés erejéből való teremtető kérdésben és alkotásban fogja tudni, vagyis a maga igazságában megőrizni. Az eszmélés a jövő embereit abba a köztesbe helyezi, amelyben a léthez tartozik, és a létezők közepette mégis idegen marad (15). Hölderlin tudott erről. Költeménye, melynek címe *A németekhez*, így zárul:

Életünk ideje bármily szűkre szabott,
éveink számát látjuk és számlálgatjuk,
de a népek éveit
halandó szem látta-e már?

Midőn majd lelked, a vágyakozó, saját
idején átlendül, gyászban bolyongsz hideg
tájon, szeretteidnél,
s nem ismered őket soha.*

* Koch Valéria fordítása.

Kiegészítések

(1) Ilyesfajta ráeszmélés senki számára sem szükségszerű, sem végrehajtani vagy akár csak elviselni sem kell. Ellenkezőleg: az eszmélődés hiánya messzemenően hozzátartozik a végrehajtás és az üzemeles meghatározott fokához. A ráeszmélés kérdezése sohasem alaptalan és kérdésmentes, mert már eleve a létre kérdez. Ez marad számára a legkérdésesebb. Ezen találja a ráeszmélés a legszélsőségesebb ellenállást, mely megállítja, hogy a léte fényébe került létezőt komolyan vegye. Az újkor lényegére való ráeszmélés a gondolkodást és döntést e korszak tulajdonképpeni lényegi erőinek hatókörébe állítja. Ezek hatnak, ahogy hatnak, mindenféle köznapi értékelés számára érinthetetlenül. Velük szemben csak a kihordásra való készenlét vagy a történelemnélkülibe való kitérés választása adódik. Ám itt nem elég, ha például helyesljük a technikát, vagy összehasonlíthatatlanul lényegibb módon a „totális mobilizációt” – ha azt mint fennállót elismertük– abszolút tételezzük. Mindig és mindenkor érvényes, hogy a kor lényegét a lét benne működő igazságából lehet megragadni, mert ama legkérdésesebb csak így tapasztalható. Ez a leginkább kérdezésre méltó az, amely a kéznéllevőn túlmenő és az eljövendőben való alkotást alapjában hordozza és megköti és az embernek a magából a létből fakadó szükségszerűséggé való átalakulását létrejönni engedi. Egyetlen korszak sem tűri, hogy a tagadás hatalmi szavával félreállítsák. Ez csak a tagadót veti ki pályájáról. Az újkor viszont megköveteli, hogy lényegének jövőbeni fennmaradása érdekében, lényegének erejénél fogva ráeszméljünk eredetiségére és horderejére, amihez mi maiak talán némi előkészületet tettünk, de amit soha nem leszünk képesek már uralni.

(2) Az üzem szót itt nem lekicsinylő értelemben gondoljuk. Mint-hogy azonban a kutatás lényegében üzemszerű, a pusztá üzem mindig lehetséges üzemelése ugyanakkor a legmagasabb fokú valóság látszatát kelti, amely mögött kimerítő kutatómunka folyik. Az üzem akkor válik pusztá üzemmé, ha eljárásában már elzárkózik az állandóan új vázlatok kidolgozása elől, és azt mint adottat maga mögött hagyja, többé már csak nem is igazolja, hanem inkább egyedül a föl-

halmozódó eredményeket és azok kiszámítását hajszojja. A pusztá üzemet mindig le kell küzdeni, éppen azért, mert a kutatás lényegében üzemi. Ha az ember a tudomány tudományosságát a csöndes tudásgyarapítás szintjén keresi, akkor persze úgy néz ki, mintha az üzemről való lemondás egyben a kutatás lényegi üzemszerűségének a tagadását jelentené. Persze minél tisztábban válik a kutatás üzemmé, és így birkózik meg a maga feladatával, annál inkább növekszik benne az üzemszerűség veszélye. Végül előáll az az állapot, amelyben az üzem és az üzem közötti különbség nemcsak kiismerhetetlenné válik, hanem valótlanná is. A magától értetődő átlagosságában a lényegi és a lényegtelen kiegyenlítődik, s épp ez az állapota teszi a kutatást mint a tudomány alakját és egyáltalán az újkort tartóssá. Ám honnan veszi a kutatás a pusztá üzemmel szemben az ellensúlyt, ha önmaga is üzemszerű?

(3) A könyvkiadás növekvő jelentőségének oka nem pusztán abban rejlik, hogy a kiadók (mintegy a könyvkereskedelem révén) a nyilvánosság igényeire jobban hegyezik a fülüket, vagy hogy jobban ismerik az üzleti életet, mint a szerzők. A maga tevékenysége sokkal inkább a tervező és alkalmazkodó eljárás formáját ölti, tekintettel arra, hogyan kell a könyvek és írásművek rendelésre készült és szabályozott publikálásán keresztül a nyilvánosság számára a világot képpé tenni, és abban rögzíteni. A gyűjteményes kötetek, könyvsorozatok, folytatásos írásművek, zsebkönyvek túlsúlya máris ennek a kiadói munkának a következménye, mely másfelől találkozik a kutatók törekvéseivel, hiszen azok egy sorozatban és egy gyűjteményben nemcsak könnyebben és gyorsabban megismerhetőek és értékelhetőek, hanem egy szélesebb fronton nyomban a kívánt eredményhez jutnak.

(4) Descartes metafizikai alapállása történetileg a platóni-arisztotelészi metafizika felől fogalmazódik meg, és az új kezdet ellenére ugyanabban a kérdésben mozog: mi a létező? Az, hogy ez a kérdés ilyen formula szerint nem merül föl Descartes *Meditációiban*, csak azt bizonyítja, hogy a kérdésre adott megváltozott válasz már mily lényegien meghatározza az alapállást. A létező és az igazság descartes-i

értelmezése teremti meg először az ismeretelmélet lehetőségének vagy a megismerés metafizikájának előfeltevését. Először Descartes révén kerül a realizmus abba a helyzetbe, hogy bizonyítania kell a külvilág realitását és meg kell mentenie a magánvaló létezőt.

Descartes alapállásának lényegi átalakulásai, melyek Leibniz óta meghonosodtak a német gondolkodásban, ezt az alapállást semmiképpen sem haladták meg, csak kibontakoztatták annak metafizikai horderejét, és megteremtették az újkor minden eddiginél sötétebb évszázadának, a XIX. századnak az előfeltevéseit. Az átalakulások közvetve megszilárdították Descartes alapállását, mégpedig olyan formában, amelyen keresztül maguk csaknem felismerhetetlenek, ám ettől még nem kevésbé valóságosak. Ezzel szemben a puszta Descartes-skolasztika és annak racionalizmusa minden erejét az újkor további alakzatainak megformálására pazarolta. Descartes-tal kezdődik a nyugati metafizika beteljesedése. Mivel ez a beteljesedés ismételtelen csak metafizikaként lehetséges, az újkori gondolkodásnak megvan a maga nagysága.

Descartes az embernek subjectumként való értelmezésével teremti meg az eljövendő antropológia minden formája és iránya számára a metafizikai előfeltevést. Descartes legnagyobb győzelmét az antropológiák fellépésével ünnepli. A metafizika minden filozófia puszta megszűnésének és felfüggesztésének folyamatába torkolló átmenetét az antropológia vezeti be. Az, hogy Dilthey tagadta a metafizikát, hogy alapjában már a kérdéseit sem fogadta el, és tehetetlenül állt a metafizikai logikával szemben, antropológiai alapvetésének belső következménye. A „filozófia filozófiája” egy antropológiai kisziklás előkelő formája, nem a filozófia meghaladása. Ezért is van meg minden antropológiának, amelyben az eddigi filozófiát tetszés szerint használják fel, de mint filozófiát fölöslegesnek nyilvánítják, az az előnye, hogy világosan látja, mivel járt az antropológia igénylése. Ezzel a szellemi helyzet magyarázatot nyer, miközben oly abszurd szülemények fáradságos kitermelése, mint a nemzetiszocialista filozófiák, csak zűrzavart okoz. Jóllehet a világnézet igényt tart filozófiai műveltségre, és él is vele, ám nem szorul semmilyen filozófiára, mert mint világnézet a létezőnek sajátos értelmezését és alakítását vette át. Egy dolgot persze az antropológia sem tehet meg: nem képes meg-

haladni Descartes-ot, vagy akár csak szembefordulni vele; hisz hogyan is tudna az okozat az okkal, amelyből ered, szembeszállni?

Descartes csak annak leküzdésével haladhat meg, amit ő maga alapozott meg, vagyis az újkori, illetve a nyugati metafizika meghaladása által. A meghaladás azonban itt annyit tesz: a lét értelmének, azaz kivetülésének és ezzel igazsága kérdésének eredendő kérdezése, mely kérdés ugyanakkor az igazság létét illető kérdés is.

(5) A világ fogalma, amiként az a *Lét és időben* ki lett fejtve, csak a „jelenváló-létet” érintő kérdés látóköréből kiindulva érthető meg, mely kérdés, a maga részéről, a lét (és nem a létező) értelmére irányuló alapkérdésbe van illesztve.

(6) A kép lényegéhez hozzátartozik az összeállítás, a rendszer. Ezzel nem az adottnak egy mesterséges, külsőleg egyberótt és összeállított építményére gondolunk, hanem a szerkezetnek a létező tárgyiségának vázlatából előlépő, önmagát kibontó egységére az elő-állítottban mint olyanban. A középkorban rendszer nem lehetséges, mivel ott csupán a megfelelések rendje lényeges, méghozzá a létezők rendjének Isten által alkotott és teremtmény akaratában ekként előre látott értelmében. Még idegenebb a rendszer a görögöktől, még ha újkorian – és persze hibásan – szokás beszélni a platóni és arisztotelészi rendszerről. Az üzem a kutatásban a rendszerszerű meghatározott kialakítását és elrendezését jelenti, ahol a rendszerszerű kölcsönhatás formájában ugyanakkor az elrendezést határozza meg. Ahol a világ képé válik, ott a rendszer jut uralomra, és nem csak a gondolkodásban. Ahol azonban a rendszer válik vezető eszménnyé, ott mindig is fennáll annak a lehetősége, hogy az egész a csak éppen létrehozott és összetákolts rendszer külsőlegességévé fajul. Idejutunk akkor, ha az előzetes vázlat eredendő ereje kifogy. A rendszerszerűség eltérő sajátossága Leibniznél, Kantnál, Fichténél, Hegelnél és Schellingnél még nincs megragadva. E rendszerszerűség sajátosságának nagysága abban áll, hogy nem a subjectumból mint egóból és substantia finitából bontakozik ki, mint Descartes-nál, hanem vagy úgy, mint Leibniznél a monászból, vagy úgy, mint Kantnál a transzcendentális véges észnek a képzelőerőben gyökeret vert lényegéből, vagy úgy,

mint Fichténél a végtelen Énből, vagy mint Hegelnél a szellemből, mint abszolút tudásból, vagy mint Schellingnél a szabadságból mint minden létező szükségszerűségéből, amely mint olyan az alap és az egzisztencia különbségéből nyer meghatározást.

A létező újkori értelmezése számára az értékek előállítása éppoly lényeges, mint a rendszer. Ahol a létező az elő-állítás tárgyává lett, ott bizonyos értelemben a létező elveszíti a létet. Ez a veszteség homályosan és bizonytalanul, ám eléggé érezhető, és ennek megfelelően gyorsan pótoltatik azáltal, hogy az ember a tárgynak és az így értelmezett létezőnek értéket tulajdonít, és a létezőt egyáltalán értékek szerint méri, és magukat az értékeket teszi minden cselekvés és törekvés céljává. Mivel ezt mint kultúrát ragadják meg, az értékek kultúrértékeként és ezek aztán egyáltalán az alkotás legfelsőbb céljaként fejeződnek ki az ember subjectumként való biztosításának szolgálatában. Innen már csak egy lépés, hogy az értékek önmagában vett tárgyakká váljanak. Az érték az előállító berendezkedés szükséges céljainak az eltárgyasítása a világban mint képből. Az érték azt lát-szik kifejezni, hogy a hozzá való viszonyban az ember magára a legértékesebbre törekszik, miközben éppen az érték bizonyul a létező sekélyessé és támasz nélkülivé vált tárgyiségének erőtlenség és homályos elleplezésének. Senki sem halt meg pusztán értékekért. Szenteljünk figyelmet a XIX. század megvilágítása érdekében Hermann Lotze tulajdonképpen köztes helyzetére, aki, miközben értékké értelmelte át Platón ideáit, *Mikrokosmos* címen egy „antropológiai kísérletre” vállalkozott (1856), mely gondolkodásmód azt mutatja, hogy még a német idealizmus szellemének való nemes és egyszerű voltából táplálkozik, ugyanakkor nyitott a pozitivizmus felé is. Minthogy Nietzsche gondolkodása az értékképzet fogságában marad, a maga lényeges mondandóját visszajára fordított formában, mint minden érték átértékelését kell kimondania. Csak amennyiben sikerül Nietzsche gondolkodását az értékképzettől függetlenül megragadni, akkor jutunk arra az álláspontra, ahonnan kiindulva a metafizika utolsó gondolkodójának művét a kérdés feladataként és Nietzsche Wagner-ellenességét történelmünk szükségszerűségeként érthetjük meg.

(7) A létező létének alapvonásaként elgondolt megegyezés alkotja a mintaképet az egészen meghatározott lehetőségek és módok számára, hogy a létezőn belül e lét igazsága működésbe lépjen. A középkor művészete és ennek a kornak a világgkép-nélkülisége összetartozik.

(8) Ámde nem merészelte-e Szókratész korában egy szofista azt mondani: minden dolog mértéke az ember, a létezőknek, hogy vannak, a nem-létezőknek, hogy nincsenek? Prótagorasz e tétele nem úgy cseng, mintha Descartes mondaná? És végső soron nem Platón ragadja-e meg a létező létét szemléltként, *ιδέα*-ként? A létezőhöz mint olyanhoz való vonatkozás nem épp Arisztotelész számára jelent *θεωρία*-t, tiszta szemlélést? Mindazonáltal Prótagorasz szofisztikus tétele oly kevésbé jelent szubjektivizmust, amennyire Descartes csak a görög gondolkodás visszájára fordítására volt képes. Platón gondolkodása és Arisztotelész kérdése révén kétségtelenül bekövetkezik egy döntő, ám mindenkor a létező görög alaptapasztalatán belül maradó, a létező és az ember értelmezését illető átalakulás. Éppen ez mint a szofisztika elleni harc és a tőle való függetlenség válik olyanra döntővé, hogy a görögség végéhez vezet, mely vég közvetlenül az újkor létrejöttének lehetőségét készíti elő. Ezért vált lehetségessé, hogy később nemcsak a középkorban, hanem a mindmostanáig létező újkorban a platóni és arisztotelészi gondolkodást tekintették egyáltalán a görög gondolkodásnak, és az egész Platón előtti gondolkodásra csak mint a Platón előkészítő gondolkodásra tekintettek. Mivel az ember régi megszokás alapján a görögséget az újkori, humanisztikus értelmezésen keresztül szemléli, ezért aztán kudarcot vall, ha a létnek, mely a görög ókornak nyílt meg, úgy gondol utána, hogy meghagyja a számára a sajátot és idegent. Prótagorasz tétele így hangzik: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὥς ἐστί, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὥς οὐκ ἐστίν (vö. Platón: *Theaitétosz*. 152a).

„Minden dolognak (melyeket az ember használ, és amelyek mindig a környezetét alkotják, *χρήματα χρησθῆαι*) mértéke a (mindenkor) ember, a jelenlévőknek, hogy úgy vannak jelen, ahogy jelen vannak, és azoknak, amelyektől megtagadtatott a jelenlét, az, hogy nincsenek jelen.” A létező, amely létét illetően döntés előtt áll, itt úgy

lesz megragadva, mint ami az ember környezetében magától ebben a tartományban jelenlévő. Ám ki az ember? Platón ugyanazon a helyen felvilágosítást ad róla, amikor Szókratészszel azt mondhatja: Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὥς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ ἐγώ; „Vajon nem valahogy úgy érti-e ezt (Prótagorasz), hogy amiként számomra valami mindenkori megmutatkozik, olyan, amilyennek nekem látszik, ahogy azonban neked mutatkozik meg, az olyan, ahogy számodra látszik. Hiszen ember vagy, akárcsak én.”

Az ember itt ezek szerint a mindenkori (én és te és ő). És ez az ἐγὼ vajon nincs fedésben Descartes ego cogitó-jával? Nincs; ugyanis valamennyi lényeges mozzanat, amely Prótagorasz és Descartes metafizikai alapállását azonos érvényűen meghatározza, különböző. A metafizikai alapállás lényege négy dolgot foglal magában:

1. azt a módot, ahogy az ember ember, azaz önmaga; az önmagasság [Selbstheit] lényegi módját, amely semmiképp sem esik egybe az énszerűség [Ichheit] lényegi módjával, hanem a léthez mint olyanhoz való vonatkozásából határozható meg;
2. a létező létének lényegi értelmezését;
3. az igazság lényegi alapvázlatát;
4. azt az értelmet, amelynek megfelelően az ember itt és ott mértéknek számít.

A metafizikai alapállásnak egyetlen itt megnevezett momentumra sem különíthető el a másiktól, mert mindegyikük valamely metafizikai alapállásnak már mindig is az egészét jellemzi. Azt, hogy miért és mennyiben épp ez a négy mozzanat hordozza és fogja egybe a metafizikai alapállást mint olyant, azt nem lehet a metafizikából és azon keresztül megkérdezni és megválaszolni. Ezt a metafizika meghaladása felől kell értenünk.

Prótagorasz számára a létező az emberre mint ἐγὼ-ra vonatkozik. Miféle módja ez az énre való vonatkozásnak? Az ἐγὼ a számára, a neki kimért el-nem-rejtett körében időzik. Ilyenformán ebben a körben minden jelenlévőt létezőként úgy fog fel, mint ami létezik [seiend]. A jelenlévő felfogása az el-nem-rejtettség körén belüli időzésen alapul. A jelenlévőnél való elidőzésen keresztül *van* az én a je-

lenlévőbe bevonva. Az én a nyitott jelenlévőhöz való eme odatartozása révén határolódik el a nem-jelenlévőtől. Ebből az elhatárolásból fakadóan szerzi és őrzi meg az ember a mértéket azt illetően, ami jelen van, és ami nincs jelen. A mindenkori el-nem-rejtettre való korlátozódás adja az ember számára a mértéket, ami egy önmagát [ein Selbst] mindig ezzé vagy azzá határol körül. Az ember nem egy elkülönült énszerűség felől tételezi a mértéket, amelyhez aztán minden létezőnek a maga létében hozzá kell illenie. A létezőhöz való hozzáállás görög alapbeállítottságának embere és annak el-nem-rejtettsége a μέτρον (mérték) [Maß], amennyiben átveszi az el-nem-rejtettség énszerűen behatárolt körére való mérséklést [Mäßigung] és vele a létező elrejtőzését, valamint annak jelenlétéről vagy jelen-nem-létéről való eldöntetlenséget, miközben elismeri lényege szerint létező [das Wesende] kinézetét. Ezért mondja Prótagorasz (Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*. Protagoras B, 4): περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὥς εἰσὶν, οὐθ' ὥς οὐκ εἰσὶν, οὐθ' ὁποιοί τινες ἰδέαν· „Az istenekről persze én nem tudhatom (azaz görögösen gondolva: nem »láthatom«) sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek, sem azt, hogy kinézetükre (ἰδέα) milyenek.”

πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχυς ὦν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. „Sok minden akadályozza ugyanis, hogy a létezőt felfogjuk: a létező meg-nem-nyilvánulása (rejtettség) éppen úgy, mint az ember történeti útjának rövidsége.”

Nem szabad csodálkoznunk, hogy Szókratész Prótagorasz eme megfontoltságát illetően ezt mondja (Platón: *Theaitétosz*. 152b): εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. „Úgy tűnik, hogy a bölcs férfiú (Prótagorasz) nem a levegőbe beszél (amikor azt állítja, hogy az ember μέτρον).”

Prótagorasz metafizikai alapállása csak Hérakleitosz és Parmenidész alapállásának behatárolását és mégis megőrzését jelenti. A szofisztika csak a σοφία alapján lehetséges, azaz a lét mint jelenlét és az igazság mint el-nem-rejtettség görög értelmezésének alapján, miközben az el-nem-rejtettség maga a lét lényegi meghatározása marad, aminek következtében a jelenlévő az el-nem-rejtettségből, a jelenlét az el-nem-rejtettből mint olyanból nyeri meghatározását. Milyen távol is van Descartes a görög gondolkodás kezdeteitől,

mennyire más már az ember értelmezése, amely azt szubjektumként állítja elénk? Mivel a subjectum fogalmában még ott cseng a lét görög lényege, a ὑποκείμενον ὑποκείσθαι-a, a kiismerhetetlen és soha nem kérdéses jelenlét formájában (nevezetesen az állandóan előttünk lévő formájában), így belőle kiindulva kell meglátni a metafizikai alapállás megváltozásának lényegét.

Egy dolog az el-nem-rejtettség mindenkor behatárolt körének megőrzése a jelenlévő (az ember mint μέτρον) felfogásán keresztül. Más dolog a lehetséges eltárgyasítás határtalan területén történő előrehaladás a mindenki számára elérhető és mindenki számára kötelezően előállítható kiszámolása révén.

A görög szofisztikában lehetetlen bármifajta szubjektivizmus, mert itt az ember nem lehet subjectum; nem lehet az, mert a lét itt jelenlétet, az igazság el-nem-rejtettségét jelent.

Az el-nem-rejtettségben történik meg a φαντασία, vagyis a jelenlévőnek mint olyannak a megjelenése a megjelenésre nyitott jelenlévő ember számára. Az ember mint előállító szubjektum azonban fantáziál, vagyis az imaginatio körében mozog, amennyiben az előállítás folyamata a létezőt mint tárgyiságot beleképezi a világba mint képbe.

(9) Hogy kerül egyáltalán sor arra, hogy a létező hangsúlyos értelemben subjectumként kerül értelmezésre, és ennek következtében a szubjektív kerül uralomra? Mert Descartes-ig és az ő metafizikáján belül a létező, amennyiben létező, sub-jectumként (ὑπο-κείμενον), valami magától ott nyugvóként van megragadva, s ez mint ilyen ugyanakkor maradandó sajátságainak és változó állapotainak szolgál alapul. A kitüntetett, lényegi szempontból feltétlen sub-jectum (mint alapot lefektető) elsőbbsége az embernek a fundamentum absolutum inconcussum veritatisra való igényéből fakad (a bizonyosság értelmében vett igazság magában nyugvó, rendíthetetlen alapjára való igényből). Miért és hogyan jut ez az igény döntő érvényre? Az igény az ember ama felszabadulásából ered, amelyben függetlenítette magát a keresztényi kinyilatkoztatás igazságától, valamint az egyházi dogma kötelmeitől, és szabaddá vált arra, hogy egy önmagán nyugvó törvényhozást teremtsen meg a maga számára.

Eme felszabadulás által lesz a szabadság, vagyis valami kötelezőhöz való kötöttség lényege újjólag megalapozva. Mivel a magát szabaddá tevő ember eme szabadságának megfelelően maga állítja azt, ami kötelező, így aztán az a továbbiakban különféleképpen határozható meg. A kötelező lehet az emberi ész és annak törvénye, vagy ettől az észről elrendezett és tárgyilag rendszerezett létező, vagy a még nem rendszerezett, hanem előbb az eltárgyasítás által leküzdendő káosz, amely egy korszaktól megköveteli, hogy uralja.

Mégis ez a felszabadulás, anélkül hogy tudná, még mindig annak a kinyilatkoztatott igazságnak a kötelmétől való megszabadulás, amelyben az ember lelki üdve bizonyos és biztosított. Az üdv kinyilatkoztatáson nyugvó bizonyosságától való megszabadulásnak ezért egy bizonyosságra való felszabadulásnak kellett lennie, amelyben az ember az igazat mint önnön tudásának bizonyosságát biztosítja. Ez csak úgy volt lehetséges, hogy a magát szabaddá tevő ember a tudható bizonyosságért maga vállalt felelősséget. Ez csak annyiban volt lehetséges, amennyiben az ember önmagától és önmagáért eldöntötte, mi az, ami tudható, és hogy mi a tudás és a tudott [Gewußte] biztosítása, azaz a bizonyosság [Gewißheit]. Descartes metafizikai feladata az volt, hogy az embernek a szabadságra mint az önmagában bizonyos önmeghatározására való szabaddá tétele számára megteremtse a metafizikai alapot. Ennek az alapnak azonban nemcsak önmagában kellett bizonyosnak lennie, hanem, mivel minden egyéb területről vett mérték ki volt zárva, ugyanakkor olyan fajtájúnak kellett lennie, hogy általa a megkövetelt szabadság lényege önmagába vetett bizonyoságként tételeződött. Minden magától bizonyos dolognak mégis egyúttal azt a létezőt is bizonyosként kell biztosítania, ami felől az ilyen tudás bizonyos, és amely által minden tudhatónak biztosított-nak kell lennie. A fundamentum, ennek a szabadságnak az alapzata, amely neki alapul szolgál, a subjectum, bizonyos kell legyen, és elég kell tennie a már nevezett lényegi követelményeknek. Szükségszerű lesz, hogy legyen egy ilyen minden szempontból kitüntetett subjectum. Ám miféle ez az alapot képző és alapot adó bizonyos? Az ego cogito (ergo) sum. A bizonyos egy tétel, amely kimondja, hogy egyidejűleg (ugyanakkor és azonos tartamban) az emberi gondolkodással ő maga kétségbevonhatatlanul jelenlévő, azaz most: vele adott.

A gondolkodás elő-állítás, az előállítotthoz való előállító vonatkozás (idea mint perceptio).

Az előállítás itt azt jelenti: valamit önmagánál fogva önmaga elé állítani és az állítottat [Gestellte] mint olyant biztosítani [sicherstellen]. Ennek a biztosításnak kiszámolhatónak kell lennie, mert csak a kiszámíthatóság szavatolja az előállítandó eleve és állandó bizonyosságát. Az előállítás már nem a jelenlévő felfogása, amelynek el-nem-rejtettségébe maga a felfogás is beletartozik, mégpedig a jelenlétnek az el-nem-rejtett jelenlévőhöz való hozzátartozása sajátos módján. Az előállítás már nem a valamire való kitárulás, hanem valaminek az elérése és megragadása. Nem a jelenlévő működik, hanem a megragadás uralkodik. Az előállítás most – az új szabadságnak megfelelően – az önmagából kiinduló előrehaladás a biztosított előbb biztosítandó területére. A létező többé nem a jelenlévő, hanem az előállításban szembeállított, a szemben-álló [Gegen-ständige]. Az elő-állítás [Vor-stellen] előre-haladó [vor-gehende], uraló eltárgyasítás [Vergegen-ständlichung]. Az előállítás így mindent az ilyenformán tárgyias egységébe hajt. Az előállítás *coagitatio*.

Bármilyen valamihez való viszony, az akarás, az állásfoglalás, az érzés már eleve előállító, vagyis cogitans, amit „gondolkodó”-ként fordítunk. Ezért tudta Descartes a voluntas és az affectus, az actiones és passiones összes módját egy eleinte idegenül csengő névvel, a cogitatio-val alátámasztani. Az ego cogito sum-ban a cogitare ebben a lényegi és új értelemben szerepel. A subjectum, az alapbizonyosság, az előállító ember mindenkor biztosított, vele együtt járó előállítottsága [Mitvorgestelltsein des vorstellenden Menschen] az előállított emberi vagy nem emberi létezővel, vagyis a tárgyival. Az alapbizonyosság a kétségbevonhatatlanul mindenkor előállítható és előállított me cogitare = me esse. Ez az önmagát biztosító előállítás minden számításnak az alapegyenlete. Ebben az alapbizonyosságban az ember abban bizonyos, hogy ő mint minden előállítás előállítója és ezzel mint minden előállítottság, bizonyosság és igazság területe biztosított, vagyis *van*. Csak mert az ember ezen a módon az alapbizonyosságba (a me cogitare = me esse-nek a fundamentum absolutum inconcussum-ába) szükségképpen bele van véve mint együtt előállított, csak mert a magát a maga számára szabadabbá tevő ember

szükségképpen ennek a szabadságnak a subjectumába tartozik, egyedül ezért lehet és kell magának ennek az embernek kitüntetett létezővé, subjectummá válnia, amely az első igazi (vagyis bizonyos) létező tekintetében minden subjecta között elsőbbséget élvez. Hogy aztán a bizonyosság egyenletében és aztán a tulajdonképpeni subjectumban az ego van megnevezve, nem jelenti azt, hogy az embert máris énszerűnek és egoisztikusként határoznák meg. Ez csak annyit jelent, hogy szubjektumként az ember mint gondolkodó-előállító lény kitüntetett. Az ember énje ennek a subjectumnak a szolgálatába van állítva. Az énnel alapul szolgáló bizonyosság mint olyan jöllehet szubjektív, vagyis a subjectum lényegében működő, ám nem egoisztikus. A bizonyosság minden én mint olyan, vagyis mint subjectum számára kötelező. Hasonlóképpen minden, ami az előállító eltárgyasítás révén biztosított és ezzel létezésében rögzített akar válni, mindenki számára kötelező érvényű. Ám ez alól az eltárgyasítás alól, mely egyben döntés arról, miféle érvényességgel bír egy tárgy, semmi sem vonhatja ki magát. A subjectum és az ember mint szubjektum szubjektivitása lényegéhez hozzátartozik a lehetséges eltárgyasítás területének teljes korlátlan tétele és az erről való döntés joga.

Most az is magyarázatra lelt, hogy az ember mint szubjektum milyen értelemben akar lenni a létező, azaz most az objektumok, a tárgyak mértéke és közepe. Az ember most már nem *μέτρον* a jelenlévő el-nem-rejtettségének mindenkor belüli felfogó mértékletesség értelmében, ahol minden ember mindenkor jelenlévő. Az ember subjectumként az ego co-agitatio-ja. Az ember önmagát mint minden mérték mértékadását alapozza meg, amellyel le- és kiméri (kiszámolja), mi az, ami bizonyos, vagyis igaz, ami létezőként érvényes lehet. Újdonság a szabadság, mint a subjectum szabadsága. A *Meditationes de prima philosophiá*ban az ember felszabadulása az új szabadságra saját alapzatán, a subjectumon megy végbe. Az újkori ember felszabadulása nem egyszerűen az ego cogito ergo sum-mal kezdődik, miként arról sincs szó, hogy Descartes metafizikája pusztán ehhez a szabadsághoz utólagosan hozzáigazított és így külsőlegesen ráépített metafizika volna valamilyen ideológia értelmében. A co-agitatio-ban az előállítás minden tárgyat az előállítottság összességébe gyűjt. A cogitare egója most az előállítottság önmagát biztosító egy-

begyűlésében, a con-scientiában talál rá lényegére. Ez a conscientia a tárgyi előállító összeállítása az előállító emberrel az általa megőrzött előállítottság körében. Minden jelenlévő a conscientia értelméből és fajtájából kapja jelenlétét, nevezetesen a repraesentatióban rejlő prezenciából. Az egónak mint a coagitatio subjectumának a con-scientiája a kitüntetett subjectum szubjektivitásaként határozza meg a létező létét.

A *Meditationes de prima philosophia* adja a subjectum ontológiájának mintaképét a conscientiaként meghatározott szubjektivitásra való tekintettel. Az ember a subjectummá vált. Ezért lehet képes arra, hogy mindig aszerint, ahogyan magát megragadja és akarja, meghatározza és betöltse a szubjektivitás lényegét. Az ember mint a felvilágosodás korának eszes lényé nem kevésbé szubjektum, mint az az ember, aki nemzetként ragadja meg, mint népet akarja, s mint fajt tenyészt magát, és végezetül a földkerekség urává hatalmasodik. A szubjektivitás mindezen alapállásaiban – mivel az ember örökké mint én és te, mint mi és ti van meghatározva – az énségnek és az egoizmusnak különféle módjai válnak lehetségessé. A szubjektív egoizmus, mely számára – anélkül, hogy tudná – az én előbb mint szubjektum határozódik meg, lecsapódhat az énszerűnek a mi-be történő besorolásán keresztül. Ezáltal a szubjektivitás csak növeli hatalmát. A technikailag megszervezett ember világméretű imperializmusában az ember szubjektivizmusa eléri csúcát, ahonnan a szervezett egyformaság síkságára érkezik, és ott berendezkedik. Ez az egyformaság lesz a földet teljességében – vagyis technikailag – uraló legbiztosabb eszköz. A szubjektivitás újkori szabadsága tökéletesen megszűnik a hozzá illő objektivitásban. Az ember nem lehet képes a maga újkori lényegének eme sorsát önmaga erejénél fogva elhagyni, vagy hatalmát latba vetve megszakítani. Ám az ember előregondolva megfontolhatja, hogy az emberiség szubjektum-léte sohasem volt a történeti ember kezdeti lényegének egyetlen lehetősége, és nem is lesz azzá. Mint egy futó felhő árnyéka a rejtett táj fölött, olyan az az elsötétedés, mely a keresztény üdvbe vetett hit által előkészített igazságot mint a szubjektivitás bizonyosságát a fölé az esemény [Ereignis] fölé borítja, melynek megtapasztalása a szubjektivitástól megtagadtatott.

(10) Az antropológia az embernek az a magyarázata, amelyben alapjában már eldőlt, mi az ember, ezért többé nem kérdezheti, ki ő; egy ilyen kérdéssel ugyanis el kellene ismernie, hogy maga már egy megrendült és meghaladott pozíciót képvisel. Hogyan is várhatnánk az antropológiától ilyesmit, mikor voltaképpen csak a subjectum önmagába vetett bizonyosságának utólagos biztosítását kell nyújtania?

(11) Mert az újkor önmagát beteljesítő lényege most olvad bele a magátólértetődőségbe. Amint ez a magátólértetődőség világnézeti-leg biztosított, máris lehetséges termőtalaj gyanánt szolgál a lét eredendő kérdésségének, amely megnyitja az afölötti döntés játéktérét, hogy vajon a lét képes-e még egyszer az Istenre, hogy vajon a lét igazságának lényege az ember lényegét kezdetiben ismét igénybe veszi-e. Ott, ahol az újkor beteljesedése eléri önnön nagyságának ki-méleltenségét, csak ott lehet előkészíteni az eljövendő történelmet.

(12) Az amerikanizmus valami európai dolog. Egy még meg nem értett egyvelege a már eloldott, de még nem az újkor teljes és összegzett metafizikai lényegéből eredő roppant valaminek. Az amerikanizmusnak a pragmatizmus révén megvalósított amerikai értelmezése még a metafizika területén kívül van.

(13) A köznapi vélekedés az árnyékban csupán a fény hiányát látja, ha nem éppen annak tagadását. Igazság szerint azonban az árnyék a nyilvánvaló, mégis kifürkészhetetlen tanúsítása az elrejtett fénynek. Az árnyék eme fogalma nyomán tapasztaljuk meg a kiszámíthatatlant, mint ami megvonja magát az előállítástól, mégis megnyilvánul a létezőben, és megmutatja az elrejtett létet.

(14) Ámde miként van az, hogy a lét legmagasabb rendű és legszilárdabb megnyilvánulásának magának a megtagadásnak kell lennie? A metafizika felől megragadva (vagyis a létkérdés felől, abban a formában: mi a létező?), mindenekelőtt a lét rejtett lényege lepleződik le, a megtagadás, mint a teljességgel nem-létező, a semmi. Ám a semmi mint a létező semmissége a pusztá nemlegesség legkönyörtelebb ellenfele. A semmi sohasem semmis, éppoly kevésbé tárgyi

értelemben vett valami; ez maga a lét, melynek igazságát az ember akkor fogja felvállalni, ha önmagát mint szubjektumot már meghaladta, vagyis ha a létezőt többé már nem mint objektumot állítja elő.

(15) Ez a nyitott köztes a jelenvaló-lét, ahol a szót a lét feltárulása és elrejtőzése eksztatikus játékterének értelmében kell venni.

Pálfalusi Zsolt fordítása

HEGEL TAPASZTALATFOGALMA



„A tudat tapasztalatának a tudománya”: így hangzik a cím, melyet Hegel *A szellem fenomenológiája* 1807-es megjelentetésekor a mű élére állít. A dőlt betűkkel szedett „tapasztalat” szó középen áll a másik kettő között. „A tapasztalat” azt nevezi meg, hogy mi „a fenomenológia”. Mit gondol Hegel, amikor ezen a hangsúlyos módon használja „a tapasztalat” szót? A választ az a szövegrész adja meg, amellyel „a tudomány rendszeréhez” írott előszót követően a mű kezdődik. Szövege ekképp hangzik az eredeti kiadásban*:

„Természetes elképzelés, hogy mielőtt a filozófiában magához a dologhoz fogunk, nevezetesen annak a valóságos megismeréséhez, ami valóban van, előbb szükségképpen megegyezésre kell jutnunk a megismerésre nézvést, melyet annak a szerszámnak tekintünk, amellyel az abszolútumot a hatalmunkba kerítjük, vagy annak az eszköznek, amelyen keresztül pillantásunkkal megragadjuk azt. Jogosnak látszik az aggodalom amiatt, hogy részint mivel a megismerésnek különböző fajtái vannak, közülük pedig az egyik esetleg alkalmasabb e végcél elérésére, mint a másik, s hamisan választunk közülük, részint pedig mivel a megismerés meghatározott jellegű és kiterjedésű képesség, ám nincs közelebbiről meghatározva a természete és a határa, ezért a tévedés felhőit ragadjuk meg az igazság égboltja helyett. Sőt ez az aggodalom alighanem szükségképpen azzá a meggyőződéssé változik át, hogy fogalmilag képtelen kezdeményezés a megismerés révén megszerezni a tudat számára azt, ami magában van, valamint hogy a megismerés és az abszolútum közé őket teljességgel

* Szemere Samu fordítását (*A szellem fenomenológiája*. Budapest, 1973, Akadémiai Kiadó, 47–56. o.) Heidegger értelmezését figyelembe véve átdolgoztam. (*A ford.*)

elkülönítő határ kerül. Hiszen ha a megismerés az a szerszám, amellyel a hatalmunkba keríthetjük az abszolút lényegét, akkor rögvest föltűnik, hogy ha valamely szerszámot egy dologra alkalmazunk, ez, közelebbről szemügyre véve, inkább nem hagyja meg azt úgy, ahogyan magáért van, hanem formálja és megváltoztatja. Vagy pedig, ha a megismerés nem a tevékenységünk szerszáma, hanem bizonyos fokig passzív közeg, amelyen keresztül az igazság fénye eljut hozzánk, ebben az esetben sem úgy kapjuk meg, ahogyan magában van, hanem ahogyan e közeg révén és e közegben van. Mindkét esetben olyan eszközt használunk, amely közvetlenül céljának az ellentétét hozza létre; vagyis inkább az a képtelenség, hogy egyáltalán élünk valamilyen eszközzel. Habár úgy tűnik, segíthetünk ezen a bajon a *szerszám* működés módjának ismeretével, hiszen ez lehetővé teszi, hogy azt a részt, amely a szerszám segítségével az abszolútumról kapott képzetben a szerszámmal tartozik, levonjuk az eredményből, és így tisztán az igazat kapjuk meg. Ámde ez a javítás valójában csak oda vinne vissza bennünket, ahol korábban voltunk. Ha egy megformált dologtól ismét elvesszük azt, amit a szerszám rajta alakított, akkor számunkra a dolog – itt az abszolútum – újra pontosan ugyanannyi, mint az ily módon fölöslegesnek bizonyult fáradozás előtt volt. Ha a szerszám csak általában hozná közelebb hozzánk az abszolútumot, anélkül hogy bármit is változtatna rajta, mint ahogyan a lépvessző sem változtat a madáron, akkor az abszolútum, ha nem volna már magában és magáért nálunk, és nem akarna magában és magáért nálunk lenni, bizonyára gúnyolódna ezen a cselen; hiszen csel volna ebben az esetben a megismerés, mivel úgy tesz, mintha sokszoros fáradozásával valami egészen mást művelne, s nem csupán a közvetlen és így fáradozás nélküli vonatkozást hozná létre. Vagy ha a megismerésnek – melyet *közegként* képzelünk el – a vizsgálata megismertet bennünket sugártörésének a törvényével, akkor éppígy nem használ semmit, ha az eredményből levonjuk a sugártörést; hiszen a megismerés nem a sugártörés, hanem maga a sugár, amellyel az igazság megérint bennünket, s ennek levonásával csak a tiszta irány vagy az üres hely rajzolódott volna ki.

Közben, ha az az aggodalom, hogy tévedhetünk, bizalmatlanságot kelt a tudomány iránt, amely efféle aggályok nélkül magához a mun-

kához lát hozzá, és valóban megismer, akkor nem lehet belátni, miért ne fordítva, e bizalmatlanság iránt keltsünk bizalmatlanságot, s miért ne amiatt aggódjunk, hogy ez a tévedéstől való félelem már maga a tévedés. Ez a félelem csakugyan feltételez valamit, és pedig sok mindent igazságként, és arra támaszkodva fogalmazza meg aggályait és következtetéseit, amit magát előbb meg kell vizsgálni, hogy igazság-e. Előfeltételez ugyanis *képzeteket a megismerésről mint számról és közegről*, illetve előfeltételezi *önmagunk különbségét is ettől a megismeréstől*; főképpen pedig azt, hogy az abszolútum az *egyik oldalon áll*, és a *megismerés a másik oldalon*, magáért véve és az abszolútumtól elválasztottként, ám mégis valami reálisként – helyesebben azt feltételezi ezzel, hogy a megismerés azzal, hogy kívül van az abszolútumon, alighanem kívül van az igazságon is, de valóban van: olyan feltevés, amely révén az, amit a tévedéstől való félelemnek neveznek, inkább az igazságtól való félelemként ismerszik meg.

Ez a következtetés abból adódik, hogy csakis az abszolútum igaz, vagy csakis az igaz abszolút. Elutasítható ez a következtetés ahhoz a megkülönböztetéshez folyamodva, hogy az olyan megismerés, amelyik bár nem úgy ismeri meg az abszolútumot, ahogyan a tudomány akarja, mégiscsak szintén lehet igaz, és általában a megismerés, ha képtelen is megragadni az abszolútumot, más igazságra mégiscsak képes lehet. De azt látjuk végül, hogy az ilyen ide-oda-beszéd zavaros megkülönböztetésre lyukad ki az abszolút igaz és valamilyen másfajta igaz között, és hogy az abszolútum, a megismerés stb.: szavak, amelyek olyan jelentést előfeltételeznek, amelyet előbb még meg kell szereznünk.

Ahelyett, hogy a megismeréssel mint az abszolútum birtokbavételére szolgáló szerszámmal vagy mint olyan közeggel, amelyen keresztül pillantásunkkal megragadjuk az igazságot, stb. – olyan viszonyok ezek, amelyekre mindezek az abszolútumtól elkülönült megismerésre és a megismeréstől elkülönült abszolútumra vonatkozó elképzelések alighanem kilyukadnak – kapcsolatos efféle, haszontalan elképzelésekkel és megfogalmazásmódokkal vesződnenk; ahelyett, hogy azokkal a kifogásokkal törődnénk, amelyeket a tudomány a tehetetlenségében az ilyen viszonyok előfeltételezéséből merít avégett, hogy megszabaduljon a tudománnyal járó fáradságtól, és egyúttal a

komoly és buzgó fáradozás tekintélyét öltse magára, s ahelyett, hogy a mindezekre adandó válaszokkal vesződnénk, egyenesen elvethetnénk őket mint esetleges és önkényes elképzeléseket, s még csalásnak is tekinthetnénk az olyan szavak velük összekapcsolódó használatát, mint az »abszolútum«, a »megismerés«, továbbá az »objektív«, a »szubjektív« és számtalan más szót is, amelynek jelentését általánosan ismertnek előfeltételezik. Hisz részint az állítás, hogy jelentésük általánosan ismert, részint pedig az is, hogy az embernek magának birtokában van ez a fogalom, inkább mintha csak meg akarná takarítani a fő dolgot, jelesül e fogalom megadását. Ámde több joggal takaríthatnánk meg a fáradságot, hogy egyáltalán tudomást vegyünk az ilyen elképzelésekről és megfogalmazásmódokról, amelyek magát a tudományt akarják elhárítani, hiszen a tudásnak csak üres jelenségét alkotják, amely rögtön eltűnik a fellépő tudomány elől. De a tudomány abban, hogy fellép, maga is jelenség; fellépése még nem ő, a maga igazságában megvalósítva és kibontva. Itt mindegy, hogy úgy képzeljük-e, a *tudomány* a jelenség, mivel *más mellett* lép fel, vagy pedig ama másik, nem-igaz tudást nevezzük az ő megjelenésének. A tudománynak azonban meg kell szabadulnia ettől a látszattól, s ezt csak úgy teheti meg, hogy ellene fordul. Hiszen a tudomány nem vetheti el egyszerűen, mint a dolgokkal kapcsolatos közönséges nézetet az olyan tudást, amely valójában nem az, miközben arról kezeskedik, hogy ő egészen más ismeret, az említett tudás pedig számára egyenesen semmi, s arra sem hivatkozhatik, hogy ama tudásban valami jobbnak a sejtelmé rejlik. Az említett *kezeskedésével* azt nyilvánítaná ki, hogy ereje a *léte*; de a nem-igaz tudás éppígy arra hivatkozik, hogy *van*, s arról *kezeskedik*, hogy számára a tudomány semmi; az *egyik* pusztá kezeskedés pedig ugyanannyit ér, mint a másik. Még kevésbé hivatkozhatik a tudomány a jobbnak a sejtelmére, amely a nem valóságos megismerésben eleve megvan, és amely benne magában a tudományra való utalás: hisz egyrészt éppígy ismét valamilyen létre hivatkoznék, másrészt pedig saját magára mint arra a módra, ahogyan ő a nem valóságos megismerésben van, azaz létének rossz módjára, s inkább a jelenségére, mintsem arra, ahogyan magában és magáért van. Ebből az okból itt a megjelenő tudás ábrázolását kell előrevennünk.

Mivel mármost ennek az ábrázolásnak csak a megjelenő tudás a tárgya, ezért úgy látszik, hogy maga ez az ábrázolás nem a szabad, a maga sajátos alakjában mozgó tudomány, hanem erről az állásponttról az igaz tudásra törekvő, természetes tudat útjának vehető, vagy ama lélek útjának, amely mint a természete által kijelölt állomásokon halad keresztül felöltött alakzatai során, hogy a szellemmé tisztuljon azáltal, hogy önmaga teljes megtapasztalása révén eljut annak tudásához, hogy mi ő önmagában.

Kiderül majd, hogy a természetes tudat a tudásnak csak a fogalma, vagyis nem reális tudás. Minthogy azonban közvetlenül inkább a reális tudásnak tartja magát, ezért számára negatív jelentésű ez az út, s inkább önmaga elvesztésének számít a szemében az, ami a fogalom realizálása: hiszen ezen az úton az igazságát veszíti el. Ezért ez a *kétely* útjának vagy, helyesebben, a kétségbeesés útjának tekinthető; rajta ugyanis nem az történik, amit kétkedésen szokás érteni, azaz ennek vagy annak a vélt igazságnak a megbolygatása, amire, ahogyan dukál, a kétely eltűnése és az említett igazsághoz való visszatérés következik, úgyhogy a végén ugyanúgy véték a dolog, mint azelőtt. Ez az út a tudatos belátás a megjelenő tudás nem-igazságába, amely számára az a legreálisabb, ami valójában inkább csak a nem-realizált fogalom. Ez a magát beteljesítő szkepticizmus ezért nem is az, amiről az igazságra és tudományra törekvő, komoly buzgalom úgy véli, hogy vele felkészült rájuk, és a hozzájuk szükséges eszközökkel is felszerelkezett – nevezetesen azzal az eltökélt *szándékkal*, hogy a tudományban nem hódol be a tekintélyre hallgatva mások gondolatai előtt, hanem mindent maga vizsgál meg, és mindig csak a saját meggyőződését követi, vagy, még helyesebben: hogy mindent maga hoz létre, és csak a saját tettét tartja az igaznak. Alakzatainak sora, melyet a tudat ezen az úton bejár, inkább annak a részletes történelme, hogy miképp *képződik meg* maga a tudat a tudománnyá. Az említett szándék ezt a folyamatot a szándék egyszerű módján mint közvetlenül befejezettet és megtörténtet jeleníti meg; ez az út azonban ezzel a nem-igazsággal szemben a valódi megvalósítás. Saját meggyőződésünket követni természetesen valami több, mint az autoritásnak behódolni; de azzal, hogy az autoritáson alapuló véleményt saját meggyőződésből vallott véleményünké fordítjuk át, még nem szükségképpen változott meg

annak a tartalma, s lépett az igazság a tévedés helyébe. Az, hogy mások autoritásából vagy saját meggyőződésünkéből adódóan rekedünk-e meg a vélekedés és az előítélet rendszerében, csakis ama hiúság révén különbözik egymástól, amely az utóbbi sajátja. Ezzel szemben csak a megjelenő tudat egész körére irányuló szkepticizmus teszi alkalmassá a szellemet annak vizsgálatára, hogy mi az igazság, éspedig azáltal, hogy kétségbeesést kelt az úgynevezett természetes képzeteket, gondolatokat és vélekedéseket illetően, amelyeket mindegy, hogy sajátunknak vagy idegennek nevezzük-e, de velük telített és terhelt *épp* a vizsgálathoz hozzáfogó tudat – ezáltal azonban csakugyan képtelen arra, amire vállalkozni szándékozik.

A nem reális tudat formáinak *teljessége* magának az előrehaladásnak és a magának a formák között tetten érhető összefüggésnek a szükségszerűsége révén adódik majd. Hogy ezt fogalmilag megragadhatóvá tegyük, általánosságban azt jegyezhetjük meg előre, hogy a nem valóságos tudatnak a nem-igazságában való ábrázolása nem pusztán *negatív* mozgás. Ilyen egyoldalú nézete van róla általában a természetes tudatnak; az olyan tudás pedig, amelyik ezt az egyoldalúságot teszi a lényegévé, a ki nem teljesedett tudat alakjainak egyike, amely magának a megteendő útnak a menetébe illeszkedik, és ott lesz alkalmunk találkozni vele. Ez a nézet jelesül a szkepticizmus, amely mindig csak a *tiszta semmit* látja az eredményben, és elvonatkoztat attól, hogy ez a semmi kifejezetten *annak* a semmije, *amiből eredményként adódik*. A semmi azonban ténylegesen csak akkor a valóságos eredmény, ha annak a semmijeként vesszük, *amiből* ered: tehát maga is *meghatározott* eredmény, és van *tartalma*. Az a szkepticizmus, amelyik a semmi vagy az üresség absztrakciójával végzi, nem haladhat tovább tőle, hanem meg kell várnia, kínálkozik-e, s ha igen, mi új kínálkozik a számára, hogy azt ugyanabba az üres, feneketlen szakadékba vesse. Ha ellenben úgy fogjuk fel az eredményt, ahogyan valóban van, vagyis *meghatározott* negációként, ezzel közvetlenül egy új forma keletkezett, s a negációban megalkottuk az átmenetet, amely révén magától adódik a továbbhaladás az alakok teljes során keresztül.

A *cél* azonban éppoly szükségszerűen van a tudás elé tűzve, mint a továbbhaladás sora; ott van, ahol a tudásnak immár nem szükséges túlmennie önmagán, ahol megtalálja önmagát, s a fogalom megfele-

a tárgynak, és a tárgy a fogalomnak. Ezért feltartóztathatatlan is a továbbhaladás ehhez a célhoz, és semmiféle korábbi állomáson nem lelhető kielégülés. Ami a természetes életre korlátozódik, az önmaga által nem képes túlmenni a közvetlen létezésén; valamilyen más élet azonban ezen túlra űzi, s ez a túlra való kiszakíttatás a halála. A tudat azonban a saját *fogalma* önmaga számára, ezáltal közvetlenül túlmene a korlátozottan és – minthogy ez a korlátozott hozzá tartozik – önmagán; az egyessel egyúttal a »túl« tételeződött számára, még ha csupán – ahogyan a térbeli szemlélés diktálja – a korlátozott *mellett*. A tudat tehát magától szenved el ezt az erőszakot – azt, hogy megsemmisíti a maga korlátozott kielégülését. Amikor ezt az erőszakot érzi, alkalmasint bekövetkezhet, hogy visszahúzódik az igazságtól való félelem, és igyekszik megőrizni azt, aminek az elvesztése fenyeget. Ez a félelem azonban nem találhat nyugalmat – akár azért, mert gondolatlanul restségben akar maradni (a gondolat pedig felrázza a gondolatnélküliséget, és nyugtalansága megzavarja a restséget), akár azért, mert érzelmességként szilárdul meg, amely kezeskedik arról, hogy *a maga módján* mindent *jónak* talál; ez a kezeskedés pedig éppúgy erőszakot szenved el az észről, hiszen az éppen azért és annyiban nem talál valamit jónak, mert és amennyiben az valamilyen mód. Vagy az is előfordulhat, hogy az igazságtól való félelem a látszat mögé rejtőzik önmaga és mások előtt, mintha épp maga az igazság iránti heves buzgalom tenné számára oly nehézé, sőt lehetetlenné, hogy találjon valami más igazságot, mint a hiúság egyetlen igazságát, jelesül azt, hogy még mindig okosabb minden önmagunkból merített vagy másoktól kapott igazságnál; ez a hiúság, amelyik ért hozzá, hogyan semmisítsen meg minden igazságot a maga számára, és attól elfordulva hogyan térjen vissza magába, amelyik ebben a saját értelmében gyönyörködik, amely tudja, hogyan bontson föl mindig minden gondolatot és találja meg minden tartalom helyett csak a száraz ént – ez a hiúság olyan kielégülés, amelyet át kell engedni önmagának, mert menekül az általánostól, és csakis a magáért-létet keresi.

Ahogy mindezt előzetes jelleggel és általánosságban elmondtuk a továbbhaladás módjáról és szükségszerűségéről, úgy hasznos lehet még a *kivétel módszeréről* is megemlékezni. Ez az ábrázolás, ha a *tudománynak* a megjelenő tudáshoz való *viszonyulásaként* és a *megismerés re-*

alításának a kutatásaként és vizsgálataként jelenítjük meg, úgy látszik, nem történhetik meg valamilyen előföltevés nélkül, amely mint *mérce* vétetik alapul. Hiszen a vizsgálat egy elfogadott mérce alkalmazását jelenti, a döntés pedig, hogy az, amit vizsgálunk, helyes-e vagy helytelen, azon alapszik, hogy a vizsgált dolog megegyezik-e a mércével vagy sem; s általában a mértéket, s éppígy a tudományt, ha az volna a mérce, eközben mint a *lényeg*et vagy mint a *magábanvalót* [*Ansich*] tételeztük fel. Itt azonban, ahol a tudomány először lép fel, sem ő maga, sem bármilyen más mérce nem igazolta magát mint a lényeg vagy mint a magábanvaló; márpedig ilyesmi nélkül, úgy látszik, nem lehet végbe semmiféle vizsgálat.

Ez az ellentmondás és a megszüntetése is határozottabban kitűnik majd, ha először is a tudás és az igazság elvont meghatározásaira emlékeztetünk, ahogyan azok a tudatban előbukkannak. Nevezetesen a tudat *megkülönböztet* valamit magától, amire ugyanakkor *vonatkozik*, vagy szokásos kifejezéssel: valami *a tudat számára* van; s e *vonatkozásnak* vagy valami *valamely tudat számára* való *létének* a meghatározott oldala a *tudás*. E valami más számára léttől azonban megkülönböztetjük a *magábanvaló-léte*t; a tudásra vonatkoztatott éppígy meg is különböztetik tőle, és e vonatkozáson kívül is *léttel bíróként* [*seiend*] tételeztetik – ezt az oldalt, a magábanvalót nevezzük *igazságnak*. Hogy tulajdonképpen mi rejlik e meghatározásokban, az itt nem foglalkoztat bennünket tovább; hiszen mivel a megjelenő tudás a tárgyunk, ezért annak a meghatározásait is vesszük először, ahogyan közvetlenül kínálkoznak; s alighanem úgy kínálkoznak, ahogyan korábban megragadtuk őket.

A tudás igazságát kutatva mármost úgy látszik, azt kutatjuk, mi is az *magában véve*. Ámde ebben a kutatásban a tudás a *mi* tárgyunk, *számmunkra* van; s a *magábanvalója*, mely adódnék, így inkább *számmunkra való* léte volna; amit a lényegének mondanánk, nem e lényeg igazsága volna, hanem inkább csak a lényegére vonatkozó tudásunk. A lényeg vagy a mérce bennünk volna, annak pedig, amit vele össze kellene hasonlítani, és amiről ez által az összehasonlítás által döntenie kellene, nem kellene szükségképpen elismernie a mércét.

A kutatott tárgy természete azonban megment ettől a szétválasztástól, avagy a szétválasztás és előföltevés e látszatától. A tudat adja a

maga mércéjét önmagában, s a kutatás ezáltal magának az önmagával való összehasonlítása lesz; hiszen az épp az imént megejtett megkülönböztetést a tudat kapja feladatul. Benne valami *valami* más számára van, vagyis a tudat általában a tudás mozzanatának a meghatározottságát foglalja magában; ugyanakkor ez a másik neki nemcsak a *száma*ra van, hanem e vonatkozáson kívül, azaz *magában véve* is: az igazság mozzanata. Amit a tudat magán belül a *magábanvalónak* vagy az *igaznak* nyilvánít, abban birtokoljuk tehát a mércét, amelyet a maga számára felállít, hogy ahhoz mérje a tudását. Ha a *tudást* a *fogalomnak*, a lényegét vagy az *igazat* pedig a létezőnek vagy *tárgynak* nevezzük, akkor a vizsgálat abban rejlik, hogy szemügyre vesszük, megfelel-e a fogalom a tárgynak. Ha pedig a *tárgy lényegét* vagy a magábanvalóját nevezzük a *fogalomnak*, a tárgyon ellenben a fogalmat értjük mint *tárgyat*, nevezetesen ahogyan az *valami más számára* van, akkor abban áll a vizsgálat, hogy szemügyre vesszük, megfelel-e a tárgy a fogalmának. Látni való, hogy a kettő ugyanaz; a lényeges azonban az, hogy az egész kutatást illetően leszögezzük: ez a két mozzanat, *fogalom* és *tárgy*, *valami-más-száma*ra-lét és *önmagábanlét* magába a kutatott tudásba esik, s ezért nem szükséges mércéket magunkkal hoznunk és a mi ötleteinket és gondolatainkat alkalmaznunk a kutatás során; ezek elhagyásával érzük el azt, hogy a dolgot vizsgáljuk, ahogyan *önmagában* és *ön maga számára* van.

De nemcsak erről az oldalról válik fölöslegessé részünkről a kiegészítés, nevezetesen amiatt, hogy fogalom és tárgy, a mérce és a megvizsgálendő magában a tudatban eleve megvan, hanem a kettő összetetésével járó fáradtságtól és a tulajdonképpeni *vizsgálattól* is mentesülünk majd; s így, minthogy a tudat önmagát vizsgálja, ezért számunkra erről az oldalról is a pusztá szemügyre vevés marad. Hiszen a tudat egyrészt a tárgy tudata, másrészt önnönmagának a tudata; annak tudata, hogy mi neki az igaz, illetve az erről való tudásának a tudata. Mivel a kettő *ugyanannak a tudatnak a számára* van, ezért a tudat maga az összehasonlításuk; *ugyanaz* a tudat dönti el, megfelel-e vagy sem a tárgynak a róla való tudása. Úgy látszik persze, hogy a tárgy csak úgy van a tudat számára, ahogyan ez tudja a tárgyat; úgy látszik, mintegy nem képes mögé kerülni, s úgy szemügyre venni azt, ahogyan *nem a számára*, hanem ahogyan *magában véve* van, s így tehát tu-

dását sem vizsgálhatja rajta. Ámde épp abban, hogy tud valamilyen tárgyról, már eleve megvan az a különbség, hogy *neki* valami a *magábanvaló*, s egy másik mozzanat a tudás vagy a tárgy léte *a* tudat *számára*. Ezen az eleve meglévő megkülönböztetésen alapszik a vizsgálat. Ha ebben az összehasonlításban a kettő nem felel meg egymásnak, akkor úgy látszik, a tudatnak kell megváltoztatnia a tudását, hogy a tárgynak megfelelővé tegye; de a tudás megváltozásával valójában megváltozik számára maga a tárgy is; hiszen az eleve meglévő tudás lényegileg a tárgyról való tudás volt; a tudással együtt más lesz a tárgy is, hiszen az lényegileg ehhez a tudáshoz tartozott. Ennélfogva a tudat számára az a helyzet áll elő, hogy az, ami korábban számára a *magábanvaló* volt, nem magában van, vagyis hogy csak a *tudat számára* volt *magában*. Mivel tehát úgy találja a tárgyat illetően a tudat, hogy tudása nem felel meg annak, ezért maga a tárgy sem marad változatlanul; vagyis megváltozik a vizsgálat mércéje, ha az, aminek a mércéjéül hivatott volt szolgálni, a vizsgálatban nem áll helyt – márpedig a vizsgálat nemcsak a tudásnak, hanem a vizsgálat mércéjének a vizsgálata is.

Ez a *dialektikus* mozgás, amelyet a tudat rajta magán és a tudásán is mint a tárgyán kifejt, *amennyiben a tudat számára az új, igaz tárgy keletkezik* belőle, tulajdonképpen az, amit *tapasztalatnak* nevezünk. Ebben a vonatkozásban még közelebből ki kell domborítanunk egy mozzanatot az imént említett folyamatban, amely révén új fény vetül az itt következő ábrázolás tudományos oldalára. A tudat *valamit* tud, ez a tárgy a lényeg vagy a *magábanvaló*; ez a tárgy azonban a tudat számára is a *magábanvaló*; ezzel színre lép ennek az igaznak a kétértelműsége. Azt látjuk, hogy a tudatnak most két tárgya van, az egyik az első *magábanvaló*, a másik *e magábanvalónak a tudat-száma-léte*. Először úgy látszik, hogy az utóbbi csakis a tudat önmagába tükrözése [Reflexion]: nem valamely tárgynak, hanem csak a tudat amaz elsőre vonatkozó tudásának a megjelenítése. Ámde, mint azt előbb megmutattuk, ugyanakkor megváltozik számára az első tárgy: megszűnik a *magábanvalónak* lenni, s olyan tárggyá lesz számára, amely csak a *tudat számára a magábanvaló*; így azonban azután ez, *e magábanvalónak a tudat-száma-léte* az igaz, ez pedig azt jelenti, hogy ez a *lényeg*, vagyis a tudat *tárgya*. Ez az új tárgy tartalmazza az első semmisségét, ez az új tárgy az első tárgyról alkotott tapasztalat.

A tapasztalat lefolyásának ezen ábrázolásában van egy mozzanat, amely miatt az mintha nem egyeznék meg azzal, amit rendszerint tapasztalaton értenek. Jelesül az átmenetet az első tárgytól és annak tudásától ahhoz a másik tárgyhoz, *amelyről* – a szokásos megfogalmazással – a tapasztalatot szereztük, úgy jellemeztük, hogy az első tárgyról való tudás, vagyis az első magábanvalónak a-tudat-száma volt kell, hogy maga a második tárgy legyen. Ezzel szemben egyébként úgy tűnik, az első fogalmunk nem-igazságának a tapasztalatát *egy másik* tárgyról szerezzük, amelyre talán esetleges és külsődleges módon bukkanunk, úgy, hogy egyáltalán csak a tiszta *felfogása* van meg bennünk annak, ami magában és magáért van. Az imént kifejtett nézet szerint azonban úgy mutatkozik meg a tárgy, mint amely magának a *tudatnak a megfordítása* révén jött létre. A dolognak ez a szemlélete a mi kiegészítésünk; a tudat tapasztalatainak sora ezáltal emelkedik a tudomány megszabott menetévé, ám ez a sor nem annak a tudatnak a számára való, amelyet mi itt vizsgálódva szemlélünk. Ez azonban valóban ugyanaz a körülmény, amelyről ennek az ábrázolásnak a szkepticizmushoz való viszonyát illetően már volt szó, nevezetesen az, hogy a mindenkori eredmény, amely valamilyen nem valóságos tudásból adódik, nem torkollhat üres semmibe, hanem szükségképpen *annak* semmijeként kell felfognunk, *aminek az eredménye*; olyan eredmény ez, amely tartalmazza azt, ami az előző tudásban igaz. Ez olyképpen kínálkozik itt, hogy mivel az, ami először mint a tárgy jelent meg, a tudat számára a tárgyról való tudássá süllyed le, és a *magábanvaló a magábanvalónak a-tudat-száma-létévé* lesz; ez az az új tárgy, amellyel a tudat egy olyan új alakja is fellép, amelynek valami más a lényege, mint az előzőnek. Ez a körülmény az, amelyik a tudat alakjainak egész egymásra következő sorát irányítja a maga szükségszerűségében. Csak maga ez a szükségszerűség, vagyis az új tárgy *keletkezése* – azé a tárgyé, amely anélkül kínálkozik a tudat számára, hogy tudná, miképp történik meg ez vele – meggy végbe mintegy a tudat háta mögött. Ezáltal bekerül a mozgásába a *magában-* vagy a *számmunkra-lét* egy mozzanata, amely nem mutatkozik meg annak a tudatnak a számára, amely magában a tapasztalatban foglaltatik benne; annak *tartalma* azonban, ami nekünk keletkezik, a *számára* van, s mi csak a formai aspektusát, vagyis a tiszta keletkezését ragadjuk meg fo-

galmilag; *számára* ez a keletkezett csak tárgyként, *számunkra* egyszerre mozgásként és létrejövéséért [Werden] is van.

E szükségszerűség révén ez a tudományhoz vezető út már maga is tudomány, s tartalma szerint így a *tudat tapasztalatának* a tudománya.

A tudat magáról szerzett tapasztalata fogalma szerint nem tartalmazhat kevesebbet magában, mint a tudat egész rendszerét, vagyis a szellem igazságának egész birodalmát, s így ezen igazság mozzanatai ebben a sajátos meghatározottságban ábrázolódnak: nem elvont, tiszta mozzanatokként, hanem úgy, ahogyan a tudat számára vannak, vagy ahogyan maga a tudat a rájuk való vonatkozásban fellép, ami által az egész mozzanatai a *tudat alakjai*. Igaz egzisztenciájához előrenyomulva a tudat majd elér egy pontot, ahol leveti azt a látszatát, hogy idegenszerűvel van terhelve, amely csak számára és mint valami más van, vagyis ahol a jelenség azonos lesz a lényeggel, ábrázolása tehát egybeesik a szellem tulajdonképpen tudományának épp ezen pontjával; s végül mivel maga ragadja meg ezt a lényegét, ezért magának az abszolút tudásnak a természetét jelöli majd meg.”

Az első bekezdés a filozófia dolgát nevezi meg. „[A filozófia] a jelenlévőt mint jelenlévőt szemléli, és így azt (szemléli), ami ezen (a jelenlévőn) belőle fakadóan már eleve uralkodik”, θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καὶ αὐτό (Arisztotelész: *Metafizika*. 1003 a 21). Az uralkodás az elrejtetlenségben való felszín-re-bukkanást érinti. A filozófia a jelenlévőt jelenlétében szemléli. A szemlélés a létezőt vizsgálja. Úgy közeledik hozzá, hogy a jelenlévőt mindig csak mint ilyent veszi szemügyre. A filozófia a jelenlévőt veszi szemügyre a kinézetének tekintetében. E megismerés szemléletében nem buzog semmiféle mélyértelműség. A θεωρία minden megismerés kijózanítása. Hegel ezt mondja gondolkodása nyelvén: a filozófia „annak a valóságos megismerése, ami valóban van”. A valóban létezőről időközben kitűnt, hogy az a valóságos, amelynek valósága a szellem. A szellem lényege pedig az öntudaton nyugszik.

Az újabb filozófia történetéről tartott előadásában, miután Baconról és Jakob Böhméről beszélt, ezt mondja Hegel (*Előadások a filozófia történetéről*. Budapest, 1977, Akadémiai Kiadó, III. köt. 236. o.): „Csak most értkeztünk el tulajdonképp az új világ filozófiájához, s ezt

Descartes-tal kezdjük. Voltaképp vele lépünk be az önálló filozófiába, amely tudja, hogy önállóan az észből ered, s hogy az öntudat az igaznak lényeges mozzanata. Itt, mondhatjuk, otthon vagyunk, s mint a hajós viharos tengeren való hosszú bolyongás után »Százföld«-et kiálthatunk... Ennek az új korszaknak elve a gondolkodás, a magából kiinduló gondolkodás...”

A gondolkodás az elgondoltjának a megrendíthetetlen bizonyosságában keresi maga számára a fundamentum absolutumot. A föld, amelyen a filozófia attól fogva berendezkedik, a tudás feltétlen magabizonyossága. A földet csak lépésről lépésre hódítja meg és méri föl teljesen. Akkor kerül teljesen a birtokába, ha a fundamentum absolutumot mint magát az abszolútumot gondolta el. Az abszolútum Hegel számára a szellem: a feltétlen magát-tudás bizonyosságában önmagánál jelenlévő. A létező mint létező valóságos megismerése most az abszolútum abszolút megismerése a maga abszolút-ságában.

Csakhogyan ugyanez az újkori filozófia, amelyik az öntudat földjén lakozik, a vidék klímájának megfelelően megkívánja magától, hogy előre bizonyosodjék meg az alapelve felől. Előbb arról a megismerésről kíván megegyezésre jutni, amellyel abszolút módon megismer. A megismerés így módon váratlanul olyan eszközként jelenik meg, amelynek a helyes alkalmazására a megismerésnek gondosan ügyelnie kell. Egyfelől az a feladata, hogy a megjelenítés különböző módjai közül megállapítsa és kiválassza azt, amelyik egyedül alkalmas az abszolút megismerésre. Ennek elvégzéséről gondoskodik Descartes. Másfelől pedig meg kell határozni az abszolútum egykor kiválasztott megismerésmódjának a természetét, és ki kell mérni e megismerés határait. Ennek elvégzéséről gondoskodik Kant. Mégis, mihelyt a megismerést mint az abszolútum hatalmunkba kerítésének eszközét aggodalmunk tárgyává tesszük, szükségképpen ki kell alakulnia annak a meggyőződésnek, hogy az abszolútumhoz fűződő viszonyban minden eszközről – mely mint eszköz viszonylagos – kiderül, hogy sohasem lesz megfelelő az abszolútumhoz, és szükségképpen kudarcot vall előtte. Ha a megismerés eszköz, akkor az abszolútum minden megismerni-akarásából képtelen vállalkozás lesz, öltse bár itt magára az eszköz a szerszám vagy a közeg jellegét. Az

egyik esetben szerszám módjára használjuk a megismerést, a másikban pedig mint olyan közeget tűrjük el, amelyen keresztül úgymond eljut hozzánk az igazság fénye.

Még megpróbálhatnánk azzal segíteni ezen a bajon, hogy az eszköz éppenséggel nem közvetít [das Mittel nicht vermittelt], hogy megkülönböztetjük, mit változtat meg és mit hagy változatlanul az abszolútumon a megragadásakor vagy a rajta való keresztülhatolásakor. Ám ha az eszköz által okozott változást leszámítjuk, tehát nem használjuk az eszközt, akkor az a változatlanul maradt abszolútumnak a maradékát sem közvetíti nekünk. Alapjában véve azonban az eszköz vizsgálata nem tudja, mit tesz. A neki való megfelelést illetően a megismerést az abszolútumon kell lemérnie. A megismerésnek már meg kellett ismernie az abszolútumot mint abszolútumot, különben tartalatlannak bizonyul minden kritikai határmegvonás. Ezenkívül valami más is napvilágra bukkan, nevezetesen az, hogy a vizsgálás számára fontosabb a szerszám magyarázata, mint az abszolútum megismerése. Ha a megismerés számára mindazonáltal az volna fontos, hogy egyáltalán csak közelebb hozza a szerszám segítségével az abszolútumot, akkor e vállalkozás szükségképpen a gúny tárgyává válnék az abszolútum tekintetében. Mi végre minden kritikai fölbuzdulás a megismerést illetően, ha ez a kezdettől fogva szeretne kikecmeregni az abszolútumot a megismerőhöz fűző közvetlen viszonyból azért, hogy előbb a kritika feladatát tisztázza? A kritikai vizsgálás nem törődik az abszolútummal, jobb közvetlen tudása ellenére sem. De másfelől az abszolútum még csak gúnyolódásra sem méltatja a kritikai fáradozást, hiszen ehhez osztania kellene vele azt az előföltevést, hogy a megismerés eszköz, ő maga, az abszolútum pedig még olyan távol áll a megismeréstől, hogy annak erőfeszítésre van szüksége ahhoz, hogy majd megragadja az abszolútumot. Ám így az abszolútum nem az abszolútum volna.

Csak mellékesen, egy mellékmondatba rejtve, mindazonáltal ezt mondja Hegel: az abszolútum már magában és magáért véve nálunk van, és nálunk akar lenni. Ez a nálunk-lét (παρουσία) már önmagában az a mód, ahogyan az igazság fénye, maga az abszolútum ránk sugározza a fényét. Az abszolútum megismerése a fény sugarában áll, azt adja, sugározza vissza, és így lényegét illetően maga a sugár, s nem

puszta közeg, amelyen a sugárnak előbb keresztül kellene törnie. Az első lépés, amelyet az abszolútum megismerésének meg kell tennie, abban áll, hogy az abszolútumot a maga abszolútságában, azaz a nálunk-létében egyszerűen magához oda- és befogadja. Ez a nálunk-jelen-levés, a parúzia magában és magáért az abszolútumhoz tartozik. Ha a filozófia mint az abszolútum megismerése komolyan veszi azt, hogy mi is mint ilyen megismerés, akkor már valóságos megismerés, amely azt jeleníti meg, hogy mi maga a valóságos a maga igazságában. Az első bekezdés elején és folyamán úgy néz ki a dolog, mintha Hegel azoknak a kritikai igényeknek igyekeznék megfelelni, amelyeket a természetes megjelenítés [Vorstellen] támaszt a megismerés vizsgálatát illetően. Valójában az foglalkoztatja őt, hogy rámutasson az abszolútumra a nálunk megvalósuló parúziájában. Ezzel csak külön abba az abszolútumhoz fűződő viszonyba utasít bennünket, amelyben már eleve vagyunk. Hegel ily módon mintha földné az újkori filozófia minden kritikai vívmányát. Nem vet-e el ezzel általában minden vizsgálat az önkényes kijelentés és feltevés által fémjelzett állapotba való visszaesés árán? Semmiképp sem. Hegel készíti majd elő a vizsgálatot. Az előkészítés első lépése abban áll, hogy földadjuk a megismerésre vonatkozó szokásos elképzelésünket. Ám ha a megismerés nem eszköz, akkor a vizsgálás sem jelentheti többé azt, hogy a megismerés értékét előbb a közvetítésre való alkalmasságában becsüljük meg. Talán már az elegendő vizsgálásnak, hogy szemügyre vesszük, mi a megismerés akkor, ha nem lehet eleve eszköz. Nemcsak a vizsgálandó, a megismerés, hanem maga a vizsgálás is más lényegeket mutat.

A második bekezdés annak a kritikának a magvát érinti, amellyel a tudomány a megismerés minden eddigi filozófiai kritikáját illetve. Hegel a további bekezdésekben már nem használja a „filozófia” megnevezést. A tudományról beszél. Hiszen az újkori filozófia időközben a tudomány révén eljutott lényegének valamiféle bevégzéséhez: teljesen birtokába vette a földet, amelyre először lépett. A föld a megjelenítés maga-bizonyossága magát és a megjelenítettjét illetően. Ezt a földet teljesen birtokba venni ennyit tesz: az öntudat maga-bizonyosságát annak feltétlen lényegében tudni és ebben a tudásban mint

a tudásban lenni. A filozófia most a maga-bizonyosság tudásán belüli feltétlen tudás. A filozófia otthonossá vált a tudásban mint olyanban. A filozófia lényegét egészében véve a tudás feltétlen magát-tudása teremtetten elő. A filozófia a tudomány. Nem azt jelenti ez a megnevezés, hogy a filozófia az egyébként már eleve meglevő tudományoktól vette a mintát, és ideáljában azt váltja tökéletesen valóra. Ha az abszolút metafizikán belül „a tudomány” megnevezés lépett a „filozófia” megnevezés helyébe, az a szubjektum magát feltétlenül tudó maga-bizonyosságának lényegéből meríti jelentését. A szubjektum most a valóban, azaz most a bizonyosan előttünk fekvő, a subiectum, a ὑποκειμενον, melyet a filozófiának réges-régóta a jelenlétként kell megismernie. Azért vált a filozófia a tudománnyá, mert az megmarad a filozófiának. Az a feladata, hogy a létezőt mint a létezőt szemlélje. A létező azonban Leibniz óta oly módon jelenik meg a gondolkodás számára, hogy *minden* ens qua ens: res cogitans, s ebben az értelemben szubjektum. Hogy ez így van, az nem a gondolkodó nézetén, hanem a létező létén múlik. A szubjektum persze nem a megszállottan magára vágyakozó egoista értelmében vett szubjektívumot jelenti. A szubjektum a tárgyra való megjelenítő vonatkozásban lakozik lényegileg. Ám ekként a vonatkozásként a szubjektum már a megjelenítő magára vonatkozás. A megjelenítés az objektumot prezentálja azzal, hogy azt a szubjektumnak reprezentálja, amely reprezentációban maga a szubjektum mint olyan prezentálja magát. A prezentáció a szubjektum öntudata értelmében vett tudás alapvonása. A prezentáció a jelenlét [Präsenz] (παρουσία) egy lényegi módja. Ekként, azaz jelenlétként [Anwesen] a prezentáció a szubjektum jellegű létező léte. A maga-bizonyosság mint aminek a feltétele önmagában van, azaz a feltétlen magát-tudás a szubjektum létezősége (οὐσία). A szubjektum szubjektum-léte, azaz a szubjektum-objektum viszony a szubjektum szubjektitása. A szubjektitás: a feltétlen magát-tudás. A szubjektum lényegének a természete a magát-tudás módjában rejlik, úgyhogy a szubjektum, hogy szubjektum legyen, csak ezzel a sajátosságával, a tudással foglalatossá válik. A szubjektum szubjektitása mint az abszolút maga-bizonyosság „a tudomány”. A létező (τὸ ὄν) annyiban van *mint* a létező (τὸ ὄν), amennyiben a tudás feltétlen magát-tudásának a módján van. Ezért maga a tudo-

mány az az ábrázolás, amelyik ezt a létezőt mint létezőt megjeleníti, vagyis a filozófia.

A feltétlen magát-tudás mint a szubjektum szubjektitása az abszolútum abszolútsága. A filozófia az abszolút megismerés. A filozófia azért a tudomány, mert az abszolútum akarátát akarja, azaz az abszolútumot a maga abszolútságában. Imígyen akarván, a létezőt mint létezőt akarja fontolóra venni és szemlélni. Így akarván, a filozófia a maga lényegét akarja. A filozófia a tudomány(ként van) [Die Philosophie ist die Wissenschaft]. Ebben a mondatban semmiképp sem azt jelenti a „van”, hogy a filozófia mint predikátumot magánál hordozza a tudományosság meghatározását, hanem azt, hogy a filozófia az abszolút megismerésként *van*, és csak úgy van, hogy az abszolútum abszolútságába tartozik, és azt a maga módján beteljesíti. A filozófia mint az abszolút megismerés semmiképp sem azáltal a tudomány, hogy arra törekszik, hogy eljárás módját egzakttá és eredményeit kényszerítő erejűvé tegye meg, s így azzal tegye magát egyrangúvá, ami lényegét és rangját tekintve alatta helyezkedik el, vagyis a tudományos kutatással.

A filozófia azáltal a tudomány, hogy abszolút módon megismerve megmarad a művénel. Idegenek maradnak tőle az „afféle aggályok”, amilyeneket az addigi kritikai boncolgatás a megismeréssel szemben fölhoz. Hegel megfontoltan fogalmaz, amikor „afféle aggályokról” beszél. Nem azt állítja, hogy a tudomány megfontolás nélkül hozzáfoghat a művéhez, és semmibe veheti a vizsgálatát. Épp ellenkezőleg: az abszolút megismerés megfontoltabb, mint amilyen megfontolt az abszolútum megismerésével szembeni eddigi aggályoskodó kritika valaha is lehet. A szokásos kritikai aggodalom az abszolútum megismerésével szemben persze fél a tévedéstől. Ám csak akkor tévedhetne egy viszonyon belül, amelyet már megfontolás nélkül az igaz viszonyként előfeltételezett, ha az eszközként vett megismerés maga lesz a tévúttá. A tévedéstől való látszólag vizsgáló aggodalom maga a tévedés. Mennyiben?

Mihelyt a megismerést eszközként (szerszámként vagy közegként) vettük – s már milyen régóta, s miért így vesszük? –, olyasminek számít, ami a magáért véve bukkan föl az abszolútum és a megismerők között. A megismerés az abszolútumtól, de tőlünk is, akik al-

kalmazzuk azt, elkülönülve áll fenn. Ily módon egymástól teljesen elkülönülve áll az egyik oldalon az abszolútum, a másikon pedig a megismerők. De miféle abszolútum az, amelyik az egyik oldalon áll, miféle abszolútum lehet az, amelyik egyáltalán valamelyik oldalon áll? Egyik esetben sem az abszolútum.

Ugyanakkor azonban a szétválasztó kritika valami valóságosnak, ha nem egyenesen az első és mértékadó valóságosnak tekinti a megismerést. Ezzel valami igazra, azaz valami számára is bizonyosra hivatkozik, aminek a bizonyossága persze minden bizonyosnak a föltétlen maga-bizonyosságától még úgymond elkülönülten áll fenn. Ennek az ego cogito értelmében vett ens creatumnak a garanciáját, amely mint ens certum állítólag az abszolútum nélkül bizonyos, aztán pótlólagosan, mint már Descartes-nál megfigyelhetjük, az istenbizonyítás rejtekajtáján keresztül kell becsempészni. A kritikai aggodalom el akar jutni ugyan valamiféle abszolútumhoz, ám ugyanakkor az abszolútum nélkül szeretné ezt elérni. Sőt úgy látszik, ez az aggodalom az abszolútumnak megfelelően gondolkodik, ha az abszolútumot ideiglenesen az elérhetetlen szférába utalva félreállítja, s ezáltal látszólag a legmagasabbra helyezi. A kritika azonban, amelyet úgymond az abszolútum nagybecsülésének a gondja vezérel, alábecsüli az abszolútumot. Lerángatja aggályainak és eszközeinek korlátoltságába. Arra tesz kísérletet, hogy száműzze parúziájából az abszolútumot, mintha valamikor utólagosan be lehetne vezetni az abszolútum abszolútságát. A látszólag kritikai félelem az elhamarkodottságból fakadó tévedéstől a kritikátlan kitérés a már ott időző igazság elől. Ha ellenben a tudomány előreveszi, és így külön odaveszi magához a lényegét, már megvizsgálta magát. Ehhez a vizsgálathoz szükséges az a tudás, hogy a tudomány mint az abszolút megismerés az abszolútum parúziájában áll. Mindez azonban azon alapszik, amit a következő bekezdés fogalmaz meg explicit módon.

A harmadik bekezdés ezt mondja: csak az abszolútum igaz. Csak az igaz az abszolút. Ezek a mondatok megalapozás nélkül tételeztettek. Nem alapozhatók meg, mert semmilyen megalapozás sem nyúlik az alapjukba. Azért nem éri el soha az alapjukat, mert a megalapozás mint megalapozni akarás mindig elmozdul az alapjuktól. A tételek

megalapozatlanok, de nem a tetszőleges állítás értelmében. Ezek a tételek megalapozhatatlanok. Azt tételezték, ami előbb maga alapoz. Annak az abszolútumnak az akarata beszél belőlük, amely magában- és magáértvalóan már nálunk akar lenni.

Mióta az újabb filozófia rátette a lábát arra, ami számára a szilárd föld, az igazság mint bizonyosság érvényesül. Az igaz a feltétlen ön-magát-tudásban tudott. Az igazság korábban a megjelenítés létezővel való megegyezésének számított. Az igazság a megjelenítés ismerve. A bizonyossággként azonban most maga a megjelenítés az igazság, amennyiben önmagát állítja oda maga számára, és mint reprezentációt keríti hatalmába magát. A tudottság, amely maga számára hatalmába kerítette tudását, és pedig önmaga előtt és önmagánál, ezzel már a tárgyak minden elszigetelt, egyedi megjelenítéséből is visszahúzódott. A tudottság már nem a tárgyakon csügg, hogy ebben a rájuk akaszkodásban birtokolja az igazságot. A tudás eloldozódik a tárgyakhoz fűződő relációtól. A magát mint odaállítást tudó megjelenítés attól oldja el magát (absolvere), hogy a tárgy egyoldalú megjelenítésében lelje meg elegendő biztosságát. Az eloldozódás meghagyja ezt a megjelenítést, és pedig úgy, hogy az többé nem csupán elmerül a tárgyában. A maga-bizonyosságnak ez a tárgyi relációból való magát-eloldozása az ő abszolvenciája. Ehhez szükséges, hogy minden olyan relációt érintsen, amelyik csak egyenesen a tárgyra irányul. Az abszolvencia csak akkor az, ami, ha minden tekintetben bevégzi, azaz teljesen abszolválja magát. Abszolvenciájának abszolválásában jut el a megjelenítés maga-bizonyossága a biztosságba, ami az esetében annyit tesz: lényegének szabad szférájába. Felmenti, szabadnak nyilvánítja magát a tárgyakhoz való egyoldalú kötődéstől és azok pusztá megjelenítésétől. A feltétlen maga-bizonyosság így saját maga abszolúciója. Az abszolvencia (a relációtól való eloldódás), az abszolválás (az eloldódás teljessége) és az abszolúció (a teljességből fakadó felmentés) az abszolútum abszolútságának jellemzői. Az abszolútság mindezen mozzanatai a reprezentáció jellegével rendelkeznek. Bennük lakozik lényegileg az abszolútum parúsiája. Csak a feltétlen maga-bizonyosság értelmében vett igaz az abszolútum. Csak a magát-megjelenítés jellemzett abszolútsága az igaz.

Azonban minden magyarázat, bármily messze jussunk is el kibon-

tásában, üresen hagyja ezeket a tételeket. Sőt fokozzák a félreértést; hiszen amit megneveznek, az a szellem fenomenológiája. Ez az ábrázolásában *van*. Ezért vezeti be Hegel ezeket a tételeket csak kidolgozatlanul és az önkény látszata dacára. Ám azért mondja e tételeket, hogy felkészítsen bennünket arra, amit a tudomány mint az abszolút megismerés akar. Csak azt akarja a tudomány a maga módján, amit az abszolútum akar. Az abszolútum akarata az, hogy magában és magáért véve már nálunk legyen. Ez most azt jelenti: ha az abszolútum így akart, ha mi vagyunk a megismerők, csak az abszolút igaz van nálunk. Aki ezért még arról beszél, hogy az abszolút megismerés mellett, amelynek a jogtalan és megvizsgálatlan igényével a filozófia fel lép, még valami más igaz is fölbukkan, az nem tudja, mit beszél. Milyet valami igazat megnevez, már megjelenítette az abszolútumot. Mindazonáltal mindaddig, amíg látszólag aggályosan és körültekintően különbséget teszünk valamiféle abszolút és egyéb módon igaz között, valamilyen homályos különbségben sodródunk ide-oda. Már a homályt tettük meg a kritika alapelvevé és a tudományról való döntés mércéjévé. A tudománynak ugyanakkor csakis az a feladata, hogy az „abszolútum”, a „megismerés”, az „igaz”, az „objektív” és a „szubjektív” szavak megszerezzék [erlangen] a jelentésüket. Ez azonban megköveteli, hogy a tudomány már az első lépésével eljusszon [gelangen] az abszolútum parúszíájába, azaz abszolútságánál legyen. Másképp nem lenne a tudomány. Ha ez így van, akkor már az megsérti a lényegét, ha egyáltalán belebocsátkozunk még olyan megfontolásokba, amelyek az igaz területén kívül és annak szintje alatt maradnak. Ha a tudomány ily módon távol tartja magát a nem megfelelő kritikai megfontolásoktól, ennek ellenére még mindig az a gyanú fogja övezni, hogy mint abszolút megismerés abszolút módon állítja ugyan, de nem igazolja magát. Így a bizonyosság azon igénye ellen vét a legsúlyosabban, amely tiszta beteljesítőjének tünteti fel magát. A tudománynak ezért az elé a fórum elé kell járulnia, amely egyedül képes eldönteni, hogy miben áll a vizsgálata. Ez a fórum csak az abszolútum parúszíája lehet. Tehát újfent azon múlik a dolog, hogy tisztázzuk az abszolútum abszolútságát.

A *negyedik bekezdés* arra mutat rá, mit kíván tőlünk mint megismerők-től az abszolútum parúszijában uralkodóan érvényesülő akarat, hogy magában és magáért véve nálunk legyen. A filozófiai megismerés fölött gyakorolt szokványos kritika látatlanban eszköznek veszi azt. A kritika arról tanúskodik ezzel, hogy nem ismeri az abszolút megismerést, és nem is képes azt megvalósítani. Az arra való képtelenség, hogy mindenekelőtt az abszolútum parúsziját vegye észre és fogadja el, a tudományra való képtelensége. A túlbuzgó fáradozás a megfontolás és a vizsgálás körül elkerüli a tudomány fáradozását, azt, hogy belebocsátkozzék az effajta elfogadásba. Az abszolútum parúszijába megtett lépés nem az álmunkban adja meg nekünk az abszolútumot. A lépés semmiképp sem azért oly páratlanul nehéz, mert – mint vélni szokás – előbb valahonnan kívülről kellene eljutnunk a parúszijába, hanem mert a parúszian belül, s így belőle kell a mi hozzá fűződő viszonyukat elő- és elébe hoznunk. Ezért nem merül ki a tudomány fáradozása abban, hogy a megismerő, miközben makacsul megmarad magánál, az említett lépésben dolgozza agyon magát. A tudomány fáradozása inkább a parúszijához fűződő viszonyából fakad.

Az abszolútum abszolútsága, a magát abszolvensen abszolváló abszolúció, a feltétlen maga-bizonyosság magát-megragadásának a munkája. A meghasonlásból fakadó fájdalom kínjának elviselése ez – hisz e meghasonlásként *van* az a vég-telen reláció, amelyben az abszolútum lényege beteljesedik. Korábban Hegel megjegyzi egyszer: „Egy foltozott harisnya jobb, mint egy szétszakadt, de nem így az öntudat.” A fogalom munkájáról beszélve Hegel nem a tudósok agyának izzadságos erőfeszítését érti, hanem magának az abszolútumnak a magát-ki-küzdését a feltétlen maga-bizonyosságból a magát-megragadás abszolútságába. Az abszolútum ilyenfajta fáradságával mindazonáltal egyesíthető a parúsziját jellemző fáradságnélküliség, amennyiben az a nálunk való jelenlét viszonya. Az abszolútum egyszerűen mint abszolútum ebbe a viszonyba tartozik. A fáradozásnak, amit az abszolútumban a jelenlévőségének és magának e jelenlévőségben való napvilágra hozása, jelenséggé tévése jelent, a tudomány fáradozása felel meg. Az előbbi fáradságos erőfeszítéséből határozza meg magát az utóbbinak a fáradozása. A kritikai vizsgálás buzgó tevékenysége ezzel szemben elsomfordál a legnehezebb elől, ami a tudo-

mány fáradozásához tartozik; jelesül az elől, hogy fontolóra vegye: a kritikailag vizsgálándó tudás abszolút tudás, azaz filozófia. A szokványos kritika bevett ténykedése a filozófiai megismerést illetően azok eljárásához hasonlít, akik úgy akarják a tölgyfát megjeleníteni, hogy nem vesznek tudomást annak fá voltáról.

Kísértést érezhetnénk ezért arra, hogy megtévesztésnek tartsuk azt a kritikai viselkedést, amely olyasminek a vizsgálatával hozakodik elő, ami még egyáltalán nem is áll előttünk vizsgálatra készen. Azt a látszatot kelti, hogy már birtokában van a lényegi fogalmaknak, miközben mégis minden azon múlik, hogy előbb megadja az abszolútum, a megismerés, az igaz, az objektív és a szubjektív fogalmait. A kritikai aggodalom még egyáltalán nincs annál a dolognál, amelyről állandóan beszél. A vizsgálásnak ez a módja „a tudás üres jelensége”. Mi volna, ha a tudomány megtakarítaná magának a fáradságot, hogy vitába szálljon az efféle kritikával, mivel maga is rászorul minden fáradozásra, hogy megtartsa magát a maga lényegében? Mi volna, ha beérné a tudomány azzal, hogy kritikai előkészítő tárgyalás nélkül egyszerűen maga lépjen fel? Ám itt, a bekezdés közepén helyezi el Hegel a döntő „de”-t:

„De a tudomány abban, hogy fellép, maga is jelenség”; a tudomány felbukkan, mint ahogyan a másik tudás is. Kezeskedhetik ugyan arról, hogy ő az abszolút megismerés, amelynek a színe előtt minden más megjelenítésnek el kell tűnnie. Ám azzal, hogy így felfuvalkodik, a tudomány teljesen lealacsonyodik a tudás üres jelenségeihez. Csak kezeskedni arról, hogy léteznek, ezek is tudnak. Az egyik kezeskedés ugyanolyan száraz, mint a másik. A valóságos tudás éltető nedve nem kezd el áramolni a pusztá kezeskedéstől. Csakhogy a tudomány képes volna másképp is elkülönülni a tudás üres jelenségtől. Utalhatna arra, hogy ő maga az a tudás, amelyet a nem-igaz tudás, anélkül hogy tudná, keres magánál. A tudomány felléphetne akként az igazként, amelyet a nem-igazban megsejtünk. Ezzel azonban újfent a pusztá kezeskedésbe zuhanna vissza a tudomány. Azonkívül pedig a felbukkanás olyan módjára hivatkoznék ily módon, amely hozzá mint abszolút megismeréshez nem illene. Hogy megmaradjon a pusztán sejdített igaznak, az nagyon távol áll attól, hogy magában és magáért véve igaz legyen.

Hogy áll a dolog a tudomány fellépésével? Meg kell jelennie, ha fellép. Am így az a kérdés fogalmazódik meg kendőzetlenül, hogy mi a megjelenés, amelyben a tudomány egyedül megjelenhet. Megjelenni először is annyit tesz, mint egymás mellett felbukkanni az önmegnyilatkozás módján. Majd pedig ennyit: felbukkanni és a felbukkanásban egyúttal másra is utalni, ami még nem jön elő. Megjelenni annyit jelent, mint valami előzetes látszatának lenni, ami maga nem jelent meg vagy nem is fog megjelenni. A megjelenés módjai a tudomány fellépése számára nem megfelelők maradnak, hiszen bennük a tudomány sohasem terjesztheti ki magát mint önmagát, s így nem tudja magát teljesen felállítani. A tudomány másfelől mint az abszolút megismerés sem érvényesülhet egy csapásra. Önmagát kell az igazságába elő-, s egyúttal az igazságot is létrehozni. Minden olyan fázisban, amelyben a tudomány előjön, ő lép elő mint az abszolút; és abszolút módon lép elő. Ezért csak abban állhat a neki megfelelő megjelenés, hogy önmagát a magát-előhozásában ábrázolja, és így a megjelenő tudásként állítsa fel önmagát. A tudomány csak úgy léphet fel, hogy elvégzi a megjelenő tudás ábrázolását. Ennek során kell kiderülnie, s csak itt derülhet ki, hogy mi az a megjelenés, amelyben a tudomány valóban mint ő maga lép fel.

Megjelenésében lényege teljében jeleníti meg magát a tudomány. A tudás üres jelensége nem azáltal tűnik el, hogy elvettetik vagy akár csak félretéteik. A csak megjelenő tudásnak egyáltalán nem kell eltűnnie, hanem bele kell mennie a megjelenésébe. Eközben mint a nem-igaz, azaz még nem igaz tudás jelenik meg az abszolút tudás igazságán belül. A megjelenő tudás ábrázolásának e tudás megjelenésében, amelyként a tudomány előhozza magát, a tudás látszata ellen kell fordulnia, ám azon a kiengesztelő módon, amelynek köszönhetően még a puszta látszatban is a fénysugár tiszta látszása ragyog föl. Ha ellenben a puszta látszatot csak mint a hamisat utasítja vissza, akkor még csak észre sem vette azt a maga látszásában. Mindazonáltal a tudomány magát kibontakoztató fellépése sem áll soha abban, hogy az csak leküzdje a látszatot. Ha kimerülne ennyiben, az igaz megmaradna a nem-igaz szolgáltatásában. A tudomány megjelenésének a szükségszerűsége az említett látszásban rejlik, amelyre még a külső látszat is rázorol ahhoz, hogy puszta látszat legyen.

Hegel kétértelműen fogalmaz az említett kijelentésében: „De a tudomány abban, hogy fellép, maga is jelenség”, és pedig igen emelkedett szándékkal. A tudomány nemcsak abban az értelemben jelenség, ahogyan – ha egyáltalán megmutatja magát – a nem-igaz tudás üres megjelenése is az. Ellenkezőleg: a tudomány már magában jelenség abban az egyedüli értelemben, hogy ő mint az abszolút megismerés az a fénysugár, amelyként az abszolútum, az igazság fénye maga ránk ragyog. A fénysugár e látszásából fakadó megjelenés ezt jelenti: a magát prezentáló reprezentáció teljes ragyogásában való jelenlét. A megjelenés maga a voltaképpeni jelenlét: az abszolútum parúsziaja. Abszolútságának megfelelően az abszolútum magától van nálunk. Az abszolútum abban az akaratban, hogy nálunk legyen, jelen-lévő [an-wesend]. Magát ily módon magában el-hozva, magáért van. Csak a parúszia akaratának a kedvéért szükségszerű a megjelenő tudás ábrázolása. Az ábrázolás arra van kényszerítve, hogy az abszolútum akarata felé fordulva maradjon. Maga az ábrázolás is akarás, azaz nem kívánás vagy törekvés, hanem maga a tevékenység, amelyben az összefogja magát a maga lényegébe. Abban a pillanatban, amikor felismerjük ezt a szükségszerűséget, azon kell töprengenünk, mi ez az ábrázolás, hogy tudjuk, miképp van, azért, hogy képesek legyünk az ő módján lenni, azaz végrehajtani azt.

Az ötödik bekezdés az eszmélkedést vezet be. Magának a tudománynak kell, azáltal, hogy a megjelenő tudást ábrázolja, ezen ábrázolás révén és folyamán teljes egészében megjelennie. Ily módon nem akárhol dörömbölve lép fel. Fellépése abban áll, hogy lépésről lépésre akként igazolja önmagát, ami. Milyen színhelyen történik ez az igazolás? Hol másutt, mint a természetes megjelenítés szeme előtt? Ez a megjelenítés lépésről lépésre követi a megjelenő tudást jelenségeinek sokféleségén keresztül, s eközben nyomon követi, hogyan veti le a csak megjelenő tudás állomásról állomásra a látszatot, s prezentálja magát a végén az igaz tudásként. A csak megjelenő tudás ábrázolása adja a kíséretet a természetes megjelenítés számára a tudomány tornácától egészen az abszolút tudás ajtajáig. A csak megjelenő tudás ábrázolása a természetes tudat útja a tudományhoz. Mivel útközben a nem-igaz látszata egyre inkább lehullik, ez az út a lélek szel-

lemmé tisztulásának az útja. A csak megjelenő tudás ábrázolása *itinerarium mentis in Deum*.

Mi lehet szívesebben látott a természetes tudat, s hasznosabb a filozófia számára, mint az erről az útról készített útleírás? Mivel a leírt út a jelenségek mentén vezet végig, ezért ez az út a tapasztalat útja. Az adottat követő empiria minden megismerésnél előnyben részesítendő a pusztá konstrukcióval és dedukcióval szemben. A megismerő tudás ábrázolása, a fenomenológia a fenoménekhez tartja magát. A tapasztalat útját járja. Ez az ábrázolás kíséri a természetes megjelenítést lépésről lépésre a filozófia tudományának a terepére.

A természetes megjelenítés szemével vizsgálva csakugyan erről szól az ábrázolás. A természetes megjelenítés mindig arra vonatkozik, amit mindenkor maga előtt vél tudni. Ám megpillanthatja-e valaha is a relatív vélekedés az abszolút tudást? Nem. Ami a természetes tudat számára a csak megjelenő, vagyis azon tudás neve alatt megjeleníti magát, amely majd úgymond elvezet az igaz tudáshoz, pusztá látszat. Azonban még a filozófia is úgy véli mind a mai napig, hogy a szellem fenomenológiája olyan *itinerarium*, útleírás, amely a mindennapi tudatot elvezeti a filozófia tudományos megismeréséhez. Ami azonban, ha így vesszük, a szellem fenomenológiájának látszik, az nem annak lényege szerint az. Ám ez a látszat nem véletlenül téveszt meg. A fenomenológia lényegének a kíséretében jön, e lényeg elé nyomul, és elfedi azt. A látszat, magáért véve, tévútra vezet. A természetes megjelenítés, amely itt belopózott a filozófiába, a megjelenő tudást a csak megjelenő tudásként veszi, amely mögött valamiféle nem megjelenő tudás rejtőzködik. Csakhogy az ábrázolás semmiképp sem a csak megjelenő tudás ábrázolása, szemben az igaz tudással, amelyhez az ábrázolásnak kell majd elvezetnie. Ellenkezőleg: az ábrázolás csak a megjelenő tudás ábrázolása a maga megjelenésében. A „csak” nem azt mondja, hogy az ábrázolás még nem, hanem azt, hogy még nem minden tekintetben a tudomány. A megjelenő tudás megjelenése a tudás igazsága. A megjelenő tudás ábrázolása a maga megjelenésében maga a tudomány. Abban a pillanatban, amikor kezdetét veszi az ábrázolás, már tudomány. Hegel ezt mondja: „Mivel mármost ennek az ábrázolásnak csak a megjelenő tudás a tárgya, ezért úgy látszik, hogy maga ez az ábrázolás nem a... tudomány, ha-

nem... [ennek] vehető...” Hegel nem valamiféle csak megjelenő tudásról beszél, azt sem mondja, hogy az ábrázolás majd csak később fejlődik tudománnyá, s azt sem állítja, hogy az ábrázolás nem érthető másként, mint itinerariumként, ha azt a maga lényegében kívánjuk fogalmilag megragadni.

Az ábrázolás azonban semmiképp sem azért vezeti körül a tudat alakjainak a múzeumában a természetes megjelenítést, hogy a látogatás végén egy külön ajtón át bebocsássa az abszolút tudásba. Ellenkezőleg, az ábrázolás úgy búcsúztatja el az első, ha nem egyenesen az első előtti lépésével a természetes tudatot, mint amely egyáltalán a jellege miatt képtelen marad az ábrázolás követésére. A megjelenő tudás ábrázolása nem olyan ösvény, amelyen a természetes tudat jár. De nem is az az út, amely lépésről lépésre eltávolodik a természetes tudattól, hogy aztán valahol a pályáján beletorkollik az abszolút tudásba. Az ábrázolás mindazonáltal: út. Mindazonáltal valamiféle közöttben jár állandóan ide-oda, amely a természetes tudat és a tudomány között fejt ki működését.

A hatodik bekezdés belefog annak az útnak a jellemzésébe, amelyként az ábrázolás van, és annak a közöttnek a magyarázatába, amelyen belül szükségképpen mozog, amennyiben a megjelenő tudást mint megjelenőt látszásra bírja. A bekezdés tehát egy olyan megkülönböztetéssel kezd, amely bekezdésről bekezdésre sokféle szempontból előbukkan, miközben rejtve marad, mennyiben tartoznak egybe a szempontok, és mi alkotja egységük alapját. Először a természetes tudat és a reális tudás közti megkülönböztetést kell szemügyre vennünk.

Hegel ugyanarra használja a „tudat” és a „tudás” szót. A kettő kölcsönösen magyarázza egymást. A tudatos-lét ennyit tesz: a tudás állapotában lenni. Maga a tudás odaállít, prezentál, s ily módon tudatos-létként határozza meg a „-lét” módját. Ilyen állapotban van egyszerre a tudott, vagyis az, amit a tudó közvetlenül megjelenít, és ő, a megjelenítő maga, valamint a megjelenítés mint a megjelenítő viselkedése. Tudni azonban annyit tesz, hogy vidi, azaz láttam volt, birtokában vagyok valami látványának, bepillantást nyertem valamibe. A „láttam volt” perfectuma a tudás praesense, amely prezenciában a

látott jelen van. A látást itt maga-előtt-bírásként gondoljuk el az élénk-állításban [Vor-stellen]. Ez az élénk-állítás prezentál, mindegy, hogy a jelen idejű [das Präsente] valami érzékileg észlelt, nem érzékileg elgondolt, akart vagy pedig érzett-e. A megjelenítés [Vorstellen] előre megpillant, a megjelenítés a látvány arculatának meglátása, idea, ám a perceptio értelmében az. Mindenkor valami jelen idejűt vesz maga elé, felülvizsgálja, fürkészi és bebiztosítja. Az élénk-állítás a tudat minden módjában uralkodóan érvényesül. Nem csupán szemlélés, de még nem gondolkodás az ítéelő fogalom értelmében véve. Az élénk-állítás eleve összegyűjt valamiféle „láttam volt”-ba (co-agitat). Az összegyűjtésben lakozik lényegileg a megpillantott. A conscientia a jelenléthez való összegyűjtés a reprezentált prezenciájának a módján. Az élénk-állítás mint a „láttam volt” módja behozza a prezenciába a látványt, a képet. Az élénk-állítás a képnek a tudásban mint a „láttam volt”-ban érvényesülő behozása: a képzelet. A tudatos-lét annyit tesz, mint a megjelenítettségéből való odahozásban jelen lenni. Ilyen módon vannak, és pedig magukban egybetartozókként: az egyszerűen csak megjelenített, a megjelenítő és az ő megjelenítése.

A tudatos-lét megnevezés valamilyen létet nevez meg. Nem szabad azonban, hogy ez a „-lét” üresen kongó szó legyen a számunkra. A szó ezt jelenti: jelenlét a megpillantott összegyűjtésének a módján. Az itt használt „-lét” szó azonban a régóta megszokott szóhasználat szerint egyszersmind magát azt a létezőt is szándékozik jelenteni, amelyik ilyen módon van. A másik név e létezőre, amelyik a tudás módján van, úgy hangzik: „szubjektum” – vagyis a mindenütt már előttünk-lévő, jelenlévő, s ezért minden tudatot kísérő: maga az élénk-állító a maga megjelenítésében, amely magához-, s így vissza-állítja a maga élénk-állítottját. A megjelenítés a reprezentáció módján prezentál. E minden megjelenítettet megelőzően eljövönnek a létét, a szubjektumnak mint az önmagába tükrözött szubjektum-objektum viszonynak a létét nevezzük szubjektitásnak. A szubjektitás prezencia(ként *van*) a reprezentáció módján. A megjelenítettség állapotában jelen lenni ezt jelenti: magát mint tudást a tudásban prezentálni: a valamiféle elrejtetlenségbe való előrejövés közvetlen értelmében véve megjelenni – azaz jelenlétet, létezést [Dasein] jelent. A tudat mint olyan magában a megjelenő. A tudat vagy a tudás köz-

vetlen létezése a megjelenés, és pedig úgy, hogy a megjelenés székhelye mint az ittlét színhelye a megjelenésben és maga a megjelenés révén képződik meg. Immár valószínűleg világosabbá vált, mit jelent „a megjelenő tudás ábrázolása” cím. Nem valamiféle, majd csupán a pusztá látszatban fölbukkanónak az ábrázolását jelenti. Egyedül ezt jelenti: a tudást, amely közvetlenül semmi egyéb, mint a megjelenő, a maga megjelenésében megjeleníteni. Az ábrázolás a megjelenő tudással a létező tudatot úgy jeleníti meg, mint ami létezik [seiend], azaz a valóságos, reális tudásként jeleníti meg azt.

E valóságos valóságossága, a szubjektum szubjektitása maga a megjelenés. E létező léte, a megjelenés mindazonáltal csak úgy kerül a képzetbe [Vorstellung], mint minden létező minden léte minden metafizikában, hogy a létező a létezőként (öν ἢ ὅν) ábrázolja magát. Az öν azonban most az ens qua ens perceptum. A létező azon cogitationes révén történő prezentációban van jelen, amelyek conscienciaként vannak. Most a szubjektumot mint a szubjektumot, a megjelenőt mint a megjelenőt kell ábrázolnunk. A megjelenő tudás ábrázolása a valóságos tudatnak mint valóságosnak az ontológiája.

Az ábrázolás út, ám nem a prefilozófiai megjelenítéstől a filozófiához vezető szakasz. Maga a filozófia az út mint az ábrázoló megjelenítés menete. Mozgásának abból kell majd meghatározni magát, amit az ábrázolás követ: a megjelenő tudásból mint olyanból, azaz mint reális tudásból, ami a természetes tudás igazsága.

Hegel ezért nem kezdheti másképp az ábrázolás lényegének a jellemzését, mint egy olyan mondattal, amellyel kiemeli a reális tudatot mint olyant: „Kiderül majd, hogy a természetes tudat a tudásnak csak a fogalma.”

A természetes tudás megkülönböztetődik a reális tudástól. A természetes tehát nem a reális, a reális pedig nem természetes. Úgy vélhetnénk, a kettő ugyanaz. A természetes az, ami a természetből ered, hozzá tartozik, és megfelel neki. A természet maga a fáradhatatlanul létező. Ennek azonban nem a reálisnak kell-e lennie, amin mégis csak azt a valóságot értjük, amely nem más, mint maga a létező, a természet? Hegel arra a tudásra vagy tudatra vonatkoztatva használja a természetes és a reális megkülönböztetését, amely magában a megjelenő. A megjelenés módján van jelen a szubjektum, amellyel egy

időben, éspedig a rá való vonatkozásában van jelen az objektum. A megjelenő szubjektum a jelenlévő tudás, a természetes tudat. Hegel mondata szerint azonban a megjelenő tudás ábrázolása akként fogja megmutatni nekünk a természetes tudatot, mint ami nem a reális tudás. Sőt a természetes tudat csak „a tudás fogalmának” fog bizonyulni. Úgy vélhetnénk, arra gondol Hegel, hogy a természet puszta fogalom, és ezért nem valóságos. Úgy vélhetnénk, az a feladatunk, hogy a természetnek e puszta absztrakcióvá párologtatásával szemben a természetet mint a valóságot helyezzük a jogaiba. Hegel azonban nem tagadja, hogy a természet valami valóságos; nagyon is megmutatja ellenben, hogy nem lehet a valóság, azaz nem lehet a létező léte. Hegel tehát azt sem mondja semmiképpen, hogy a természet csak fogalom. Nagyon is mondja azonban azt, hogy a természetes tudatról kiderül, hogy „a tudásnak csak a fogalma, vagyis nem reális tudás”. Hogy mit jelent itt „a tudásnak csak fogalma” fordulat, az egyedül abból határozódik meg, hogy mit gondol Hegel a „reális tudás” kifejezéssel.

A reális a valóban létező. Az igaz, az ens verum Descartes óta az ens certum: a bizonyosságban önmagát tudó, a tudásban jelenlévő. Ám az ens certum csak akkor valóban tudott, ha qua ens tudott. Ez akkor történik meg, ha az ens essé-je külön van megjelenítve, és tudott a létező a maga létében, a reális a maga realitásában. A reális tudás az a tudás, amelyik a létezőt mindenkor és mindenütt a maga létezőségében (realitásában), a megjelenőt a maga megjelenésében ábrázolja. Ezért nevezzük a reális realitásának a tudását a reális tudásnak. Ha a természetes tudás a nem reális tudásnak bizonyul, ez azt jelenti: kiderül róla, hogy ez az a tudás, amely a létezőt sehol sem mint olyant jeleníti meg, hanem megjelenítése során csak csüng a létezőn. Ha a létezőt a maga igazságában keresi, mindig arra tesz majd kísérletet, hogy a létezőt a létezőből magyarázza meg. A létező, amelyben a tudat feloldódik, ily módon számára az, ami egyedül fakad fel benne, s így a természetesnek számít. Mivel ilyen megjelenítés feloldódik magában abban a létezőben is, amely a tudatban felfakad, s így az továbbra is körülveszi a tudatot, ezért ez a tudás a természetes. Ám még ez a tudás is csak akkor oldódhatik fel magában a létezőben és vehet mindenütt mindent a létezőnek, ha eközben, anélkül hogy tudná, a

létező létezősége már általánosságban benne van a képzetében. A létező természetes megjelenítése már magában és szükségképpen a létező létezőségének ez az általános megjelenítése, és pedig úgy, hogy ez a megjelenítés külön nem tudja a létező létezőségét, a reális realitását. A természetes tudat, miközben megjeleníti a létezőt, nem törődik a léttel, és mégis tiszteletben kell azt tartania. Elkerülhetetlenül meg kell jelenítenie általánosságban a létező létét is, mert a lét fénye nélkül még csak bele sem tudna veszni a létezőbe. Ebben a tekintetben a tudat csak általánosságban és meghatározatlanul a létezőség megjelenítése: „a tudatnak csak fogalma”, nem a tudás, amely megbizonyosodik a reális realitásáról.

Hegel a természetes gondolkodást a formái és szabályai tekintetében meghatározó logika tana szerinti áthagyományozott jelentésben használja e helyütt a „fogalom” szót. A fogalom valamiről általánosságban alkotott képzet; a „csak fogalom” azt jelenti, hogy ez a megjelenítés még csak meg sem ragadta külön a megjelenítettjét. A természetes tudat karakteréhez mindazonáltal nemcsak az tartozik hozzá, hogy állandóan feloldódik a megjelenített létezőben, hanem az is, hogy ugyanakkor ezt a létezőt tartja az egyedül igaznak, s így a tudását a reális tudásnak. Ezért folytatja a szövegben Hegel a következőképpen: „Minthogy azonban közvetlenül inkább a reális tudásnak tartja magát (a természetes tudat), ezért számára negatív jelentéssel bír ez az út (nevezetesen, amelyet a megjelenő tudásnak a maga megjelenésében való ábrázolása jelent)...” Amikor a reális tudás a létező létére világít rá, a természetes tudás nem foglalkozik vele, mert e lét által a maga igaza vonatik kétségbe. A természetes tudás ahhoz tartja magát, ami az övé. Minden, ami számára fölbukkan, az alábbi kijelentés érvényességi körébe esik: ez az enyém, és az is marad, s mint ez az enyémnek-vélt [Ge-meintes] a létező. Amikor a megjelenítést a vélekedésként [Meinen] érti, Hegel sokféle egységbe rendeződő jelentést kihall a szóból: a vélekedést mint a közvetlen irányulást valamire, az enyémnek-vélést (minne)* az adottnak a bizalomteli befogadásaként és az enyémnek vélelét ebben az értelemben: valamit mint az övét magánál megtartani és megőrizni. Ez a vélekedés minden

* A középfelelmét szó jelentése: szeretetteljesen gondolni valakire. (A ford.)

megjelenítés alapszerkezete, amelyben a természetes tudat mozog. Ezért mondhatja Hegel ebben a bekezdésben azt, hogy a természetes tudat „megreked a vélekedés rendszerében”.

Amit Hegel a természetes tudatnak nevez, az semmiképp sem vág egybe az érzéki tudattal. A természetes tudás a szellem minden alakjában benne él, mindegyiküket a maga módján éli, annak az abszolút tudásnak az alakjait is, sőt épp őket, amelyik az abszolút metafizikaként történik meg, csak kevés gondolkodó számára időnként láthatóan. Annyira nem omlott össze ez a metafizika a XIX. és XX. század pozitívizmusát megelőzően, hogy inkább ezt mondhatjuk: a modern technikai világ a maga feltétlen igényében nem egyéb, mint az a természetes tudat, amely vélekedésének módja szerint váltja valóra minden létező feltétlen, önmagát szavatoló előállíthatóságát, minden és mindenki szakadatlan eltárgyasításának az útján. Az abszolút metafizika mindazonáltal nem az oka annak, ami a maga módján annak jóváhagyásaként rendezkedik be, ami a technika lényegében megtörténik. Ami a tudatot illetően természetes, az nem az érzékin és az érzékieleg észlelhetően nyugszik, hanem azon, ami a tudatban közvetlenül felfakad, és ami abba ily módon felfakadóként közvetlenül be megy. A természetes tudat ily módon fog fel minden nem érzékit is, legyen szó akár az ésszerű és logikai birodalmába tartozó nem-érzékiről, akár a szellemi birodalmába tartozó érzékfölöttiről.

Mihelyt ellenben a megjelenő tudás megjelenése bukkan felszínre, a tudásban erről a látszásról van szó. A természetes tudat más fénybe állítva látja magát, anélkül hogy valaha is képes lenne megpillantani ezt a fényt mint olyant. Ebben a fényben veszíti el a természetes tudás a *maga* igazát, amennyiben most erről az igazról kitér, hogy a még-nem-igaz; hiszen a megjelenő megjelenése, ami ő maga, a saját maga igazsága és realitása. A megjelenés ábrázolása azt realizálja, ami „a tudásnak csak a fogalma” volt. Az ábrázolás hozza elő a realitásába a reálist, és juttatja uralomra a realitást a reálisban. A megjelenő ezzel nem tétetik félre, és nem is különítették el a reális tudástól. Az előbbi az utóbbiba vétetik megőrzésre, abba, ami valóban az övé, nevezetesen az ő realitása és igazsága. A természetes tudat és a reális tudás voltaképp ugyanaz, amennyiben az előbbi mint a még-nem-

igaz szükségszerűen egybetartozik az utóbbival mint az igazságával. Ám a kettő éppen ezért nem az azonos.

A megjelenő tudás ábrázolása a maga megjelenésében a természetes tudat felől nézvést azt bolygatja meg, ami neki az igaznak számít. Az igazságnak az ilyen megbolygatását felfoghatjuk kételkedésként. Csakhogy a pusztá kétkedés útja, ahogyan Descartes elmélkedéseinek a menetéből kitűnik, más jellegű. A megjelenítés sokféle módját megkérdőjelezi ugyan, ám csak azért, hogy megmaradjon a kiinduló pozícióban, ahonnan az elmélkedés kezdetét vette annak a kétkedésnek a megtanulása végett, amely maga egyáltalán nem vonatik kétségbe. A kétely útja csak azt teszi világossá, hogy a kétkedés már olyan biztos pozícióba hozta magát, amely fundamentum abszolútnak számít. Ám ennek az abszolútnak az abszolútsága nem vonatik kétségbe, nem is kérdeztetik ki, és még csak meg sem neveztetik a maga lényegében. Hegel útja annyiban más, hogy ő tudja: csak akkor létezhet abszolút tudás, ha akárhogyan is, de az abszolútsággal kezdődik. Ezért jelenik meg először az ő gondolkodása számára a természetes tudat a maga saját tartományában, míg Descartes, bár rálép az újkori filozófia földjére, melyet a subiectum mint az ego cogito fémjelez, ám alapjában véve egyáltalán nem látja a tartományt.

A megjelenő tudás abszolút ábrázolásában nincs visszatérés a természetes tudat számára a maga igazságához. A megjelenő ábrázolásának az útja a maga megjelenésében a „tudatos belátás a megjelenő tudás nem-igazságába, amely számára az a legreálisabb, ami valójában inkább csak a nem-realizált fogalom”. A természetes tudat ezen az úton végérvényesen elveszíti az addigi igazságát, eközben azonban sohasem veszíti el önmagát. Ellenkezőleg: a maga régi módján rendezkedik be az új igazságban. A megjelenő tudás tudományának a szemszögéből az ábrázolás útja a természetes tudat számára, anélkül hogy az tudná, a kétségbeesés útja. De maga a természetes tudat sohasem esik kétségbe. A kétségbeesés értelmében vett kétkedés az ábrázolás, azaz az abszolút megismerés ügye. Csakhogy ezen az úton az ábrázolás sem maga, hanem a természetes tudat miatt esik kétségbe, mivel ez sohasem akarja realizálni a tudás pusztá fogalmát, amelyként pedig mindig *van*, ugyanakkor azonban nem szűnik meg magának követelni a tudás igazságát és akként föltüntetni magát, mint ami

egyedül szab mércét a tudás számára. Minél alaposabban járja végig az ábrázolás a kétségbeesés útját, annál inkább megvalósítja a tudomány a saját megjelenését.

A megjelenő tudás ábrázolása teljesen a kétségbeesés állandó állapotába juttatja önmagát. Az ábrázolás a kétségbeesés beteljesítése. Hegel azt mondja, az ábrázolás „a magát beteljesítő szkepticizmus”. Ezzel az eredeti jelentést nyerjük vissza a „szkepszisz” szó számára; a σκεψις azt a nézést, odanézést, megnézést jelenti, amely annak néz utána, hogy mi a létező mint létező, és miképp az. Az így értett szkepszisz nézve ered a létező létének a nyomába. Odanézése eleve megnézte a létező létét. Ebből a nézőpontból kiindulva nézi meg magát a dolgot. A gondolkodók a természetüknél fogva szkeptikusok a létezőt illetően, a létbe való bepillantásból, szkepsziszből adódóan.

A szkepszisz annak a ragyogásnak a fényében ténykedik, amelyként a magában és magáért véve nálunk lévő abszolútum abszolútsága már megérint bennünket. A szkepszisz „láttam volt”-ja az a vidi (láttam volt, és most is látom), amelynek a reális realitása van a látókörében. Ha azonban a realitás a megjelenő tudás megjelenése, akkor a megjelenés csak azon a módon jut el az ábrázoláshoz, hogy az a megjelenés nyomában jár, és ekként a kíséretként mozog. A megjelenő megjelenése ebben a mozgásban közeledik az ábrázoláshoz. Ebben a jövésben távozik el maga a megjelenő, amennyiben a reálisnak tartja magát. Ez a magában egységes jövés és menés az a mozgás, amelyként maga a tudat *van*. A tudat a természetes és a reális tudás azon egységében van, amelyként az az önmagára vonatkozó mindenkori tudás szerint önmagától önmagához állítja magát, és ilyen állítottságban megjelenik. Így a tudat mindenkor valamilyen alak. A szkepszisz magába abba a tudatba esik, amelyik abba a szkepticizmusba bontakozik ki, amely a megjelenő megjelenésében a tudat egyik alakját egy másikba előhossa. A tudat az önmagát beteljesítő szkepticizmus módján tudat. Ez a szkepticizmus magának annak a tudatnak a történelme, amely nemcsak a természetes tudat magában véve, nem is csak a reális tudás magáért véve, hanem ezt megelőzően mindkettjük eredendő egysége magában és magáért véve. A megjelenés jövésének és a megjelenő menésének az említett mozgása az a történés, amely a tudatot alakról alakra behozza a látványba, azaz lényegének a

képébe. A tudat történelme a képpel magát a tudatot hozza elő a maga megjelenésében. Ez a történelem „annak a... történelme, hogy miképp *képződik meg* maga a tudat a tudománnyá”. Nem arról beszél Hegel, miképp *képződik meg* a természetes tudat a filozófiaivá; hiszen a megjelenő tudat megjelenésére csak a teljes előjövésének a látványában gondol, amely előjövéséként a tudat már maga a tudomány.

A magát beteljesítő szkepticizmus annak a történelemnek a történetisége, amelyként a tudat az abszolút tudás jelenségébe megképződik. A szkepticizmus itt már nem az egyes elszigetelt emberi szubjektum beállítódásának számít csupán. Ha erről lenne szó, akkor az a szubjektív, tudatos elhatározás maradna csupán, hogy soha ne építsünk idegen autoritásra, hanem mindent magunk, azaz e szubjektum felfogása szerint vizsgáljunk meg. Ez a szkepticizmus valamely magát megjelenítő én saját belátására hivatkozik ugyan, ám nem jelent szkepsziszt, azaz belátást a létező létébe. Ez a szkepszisz nem kanyarodik vissza valamely korlátok közé szorított evidencia szűk látókörébe. Amennyiben a megjelenő tudás megjelenésére tekint ki, bepillant a megjelenő tudás egész kiterjedésébe. A magát elszigetelten megjelenítő egyes ego cogito fogva marad e kiterjedésen belül. Ha azonban lényegiben gondoljuk el ezt a kiterjedést, mint Hegel képes volt elgondolni, akkor ez is csak az ego cogito ens certumának az essé-jére való emlékeztető marad, éspedig abban az alakjában, ahogyan kiterjesztődik az abszolút tudás realitásába. Ennek a kiterjesztésnek mindazonáltal szüksége van a feltétlen szubjektitás magaszámára-megjelenésének a tágasságába való előzetes bepillantásra, szkepsziszre. Ám ez az előre-menés* ugyanakkor az eltökélt és teljes visszavonulás a létező azon igazságába, amelyik mint abszolút bizonyosságot a létnek magának tekinti magát.

Nem odázhajtuk el immár e helyütt a szóhasználat időközben szükségessé vált magyarázatát. Terminológiájának megszilárdulásától kezdve Hegel azt, ami a tudat számára a közvetlen megjelenítésben tárgyivá válik, „a létező” névvel nevezi meg. Ez a tárgyi az egyoldalúan csak a szemben-állás felől, a megjelenítés és a megjelenített figyelembevétel nélkül megjelenített. A lét mint az így megnevezett

* Vor-gehen annyi mint eljárás [Vorgehen].

létező megjelölésére használatos név annak a neve, ami valójában voltaképpen még nem az igaz és a reális. Hegel az általa vett értelemben még nem-igaz realitás megnevezésére használja a „lét” szót. Ennek megfelelően értelmezi az antik filozófiát is. Mivel az még nem lépett rá a filozófia földéjére, nem lépett be az öntudatba, amelyben a megjelenített tárgyi először van mint olyan, ezért gondolja el csak mint a létezőt a reálist. Hegel számára a „lét” mindig csak abban a megszorító kifejezésben kerül elő, hogy „csak lét”, hiszen a valóban létező az *ens actu*, az a valóságos, melynek actualitása, valósága az önmagát tudó bizonyosság tudásában áll. Valójában – ami most annyit tesz, hogy mindig az abszolút tudás bizonyosságából fakadóan – csak ez a valóság léphet föl azzal az igénnyel, hogy ő „legyen” [zu „sein”] minden realitás, a realitás. Így persze itt, ahol el kellett volna tűnnie, újra visszajön a lét [Sein]. Ám a tudomány abszolút tudása nem vesz erről tudomást.

A „lét” elnevezést, Hegel szóhasználatától eltérően, egyaránt alkalmazzuk arra, amit Hegel Kanttal együtt a tárgyiságnak és az objektivitásnak hív, és arra, amit ő a valóban valóságosként jelenít meg, és a szellem valóságának nevez. Az εἶναι-t, a görögök létét nem úgy értelmezzük, mint Hegel a maga nézőpontjából, tudniillik egy még magához meg nem érkezett szubjektivitás közvetlen megjelenítésének a tárgyiságaként; tehát nem e szubjektivitás felől értjük, hanem a görög ? Ἀλήθεια-ból kiindulva az elrejtetlenségből fakadó és az elrejtetlenségbe tartó jelenlétként. A prezencia azonban, amelyik a tudat székszisztemének a reprezentációjában történik meg, olyan módja a jelenlétnak, amely éppúgy, mint a görögök οὐσίᾱ-ja, valamiféle rejtőzködő idő még el nem gondolt lényegéből fakadóan létezik [west]. A létező létezősége, amely a görög gondolkodás kezdetétől egészen Nietzsche ugyanannak az örök visszatéréséről szóló tanításáig a létező igazságaként történt meg, a létnek számunkra csak egy, noha döntően fontos módja, amely lét semmiképpen sem szükségszerűen csak a jelenlévő jelenléteként jelenik meg. Figyelembe véve azt, ahogyan a lét szót használja, Hegelnek szigorú értelemben véve nem volt szabad többé olyan névvel megneveznie azt, ami számára a valóságos igaz valósága, azaz a szellem, amelyik még tartalmazza a „lenni” szót. Ez mégis mindenütt megtörténik, amennyiben a szel-

lem lényege az öntudat [Selbstbewußt-sein] marad. Ez a szóhasználat persze nem valamilyen pontatlan és következetlen terminológia következménye, hanem abban a rejtett módon gyökerezik, ahogyan maga a lét leleplezi és elrejtí magát.

Ha ellenben a Hegel szövegén keresztüli áttekintésünk azt mutatja, hogy a megjelenő tudás megjelenésére és az abszolútum abszolút-ságára is a „lét” szó használatos, úgy a megoldás először önkényesnek tűnhet. Ám ez a szóhasználat nem önkényes és nem is pusztán terminológiai kérdés, föltéve, hogy a gondolkodás nyelvét egyáltalán szabad összefüggésbe hoznunk egy olyan terminológiával, amelyik a lényege szerint a tudományok szerszáma. A gondolkodásnak a történelmi sorsából kialakult nyelve azonban azért hívja gondolkodásának világosságába egy másik gondolkodás elgondoltját, hogy a másikat szabadon bocsássa az ő saját lényegébe.

Mi történik, ha a tudat szkepszisze előre-néz a megjelenő tudás megjelenésébe, és ábrázolja azt? Mennyiben idézi elő ezzel az ábrázolás, hogy ő maga megjelenjék, s így ne legyen többé pusztá fellépés? Csak akkor kerüli el ezt, ha az ábrázolás biztos abban, hogy benne a tudat megképződésének egész történelme fölbukkan, amely képződményben a természetes tudat képes megtalálni minden alakjának az igazságát.

A hetedik bekezdés „a nem reális tudat formáinak teljességére” irányuló kérdést bontja ki. E formák a megjelenő tudás alakjai, amennyiben az még nem jelent meg a maga megjelenésében, és nem állítódott még ily módon a maga realitásába. Az alakok előjövésének a teljessége csak e jövésnek a menetéből [Gang] adódhatik. Ez a megjelenés előrehaladása [Fortgang]. Ennek szükségszerűnek kell lennie. Hiszen csak így szavatolódik számára továbbra is a zártság, amely nem engedi meg a véletlen semmiféle hézagát. Min alapszik az előrehaladás szükségszerűsége az ábrázolás menetében? Miben áll az előrehaladás lényege?

Hogy itt a helyes módon válaszoljunk, nem szabad azt a nézetet követnünk, amellyel a természetes tudat rendelkezik általában a megjelenő tudás ábrázolásáról. Ez a nézet elvileg egyoldalú, hiszen a természetes megjelenítés mindig csak az egyik oldalra néz, amely ráadá-

sul számára nem is oldal, hanem az egész, nevezetesen az épp útjába kerülő oldalára. A másik oldalra, jelesül a létező létére, sohasem pillant a természetes tudat. A természetes tudatnak ez a lényegi egyoldalúsága egyenesen a tudat egy saját alakjaként léphet föl. Ennek a tudat megképződéstörténetén belül kell kínálnia magát. Annak a szkepticizmusnak mutatkozik, amely minden megismerésben és viszonyulásban végül oda jut el, hogy az állítólag elért megismerés teljességgel semmis. E szkepticizmusnak mint a minden áron való szofistáskodás [Sophisterei] pusztá kétkedésmániájának mindig csak az üres semmi van birtokában végeredményként.

Mennyiben emelkedett a tudat ezen alakjában a természetes tudás egyoldalúsága tudott alapelvvé? Annyiban, amennyiben a természetes tudat mindenütt és mindig csak létezőt, megjelenőt talál, és e lelet alapján íté meg minden útjába kerülőt. Ami nem olyan jellegű, mint a lelet, arra az a hatalmi szó vonatkozik, hogy olyasmi nem létezik. A lét nem olyan jellegű, mint a csak létezőt találó természetes tudat leletei. Ezért számít valami semmisnek a természetes tudat látókörében a megjelenő megjelenése, a reális realitása. A természetes tudat ítélete szerint rendre semmihez sem vezetnek a megjelenő tudás ábrázolása által megtett lépések. Sőt sohasem jut túl az első lépésen, amely őt már semmihez sem vezette. Hogyan is menjen tovább innen az ábrázolás, és hova? Az ábrázolástól megtagadtatik az előrehaladás, kivéve, ha folytatódása esetén engedi, hogy a megjelenő tudás egy más alakja jusson neki osztályrészül valahonnan, hogy ezen megtalálja a vélt megjelenést, és vele újfent a semmibe hulljon.

A nézet azonban, amelynek hívéül kell szegődnie a természetes tudatnak, amikor csak a megjelenő tudás ábrázolásáról íté, elég gyakran azokból az ellenvetésekből kiindulva beszél, amelyeket mint állítólagosan filozófiákat szokás fölhozni Hegel filozófiájával szemben. Védekezésésként maga Hegel mondja a most tárgyalt bekezdésben, hogy a semmi, amelyhez a megjelenő tudásnak a maga megjelenésében való ábrázolása állítólag vezet, nem üres semmi, hanem „annak a semmije, amiből ered”. Mármint azonban a megjelenés magából a megjelenőből ered. Ha tehát az, ami az ábrázolás menetében az ábrázolás számára adódik, onnan adódik, ahonnan a menet ered, és semmiképp sem onnan, ahová majd csak az első lépése halad

tovább, akkor nem csodálkozhatunk azon, ha az ábrázolás menete megütköztető marad a természetes tudat számára. Annál inkább szükséges előre megakadályozni, hogy mindent összezavarjon az az egyoldalú nézet, amellyel a természetes tudat az ábrázolás haladásáról rendelkezik.

A nyolcadik bekezdés a történelem menetének a mozgáskarakterét jellemzi, amelyben a tudat megképződéstörténete lejátszódik. A tudás alakjainak teljes során keresztül való előrehaladásnak magától kell adódnia. Az, hogy „magától”, itt csak ennyit jelenthet: abból adódóan, ahogyan a tudat önmagában valamiféle menet. Ezért kell most a tudatnak a látótérbe kerülnie. Ez a bekezdés ennek megfelelően vezet az első tételhez a három közül, amelyet Hegel az elemzett szövegrészben a tudatról megfogalmaz. „A tudat megképződése” ennyit tesz: a tudat képat alkot magának a lényegéről, hogy az abszolút tudás értelmében vett tudomány. Ebben két mozzanat rejlik: a tudat a maga megjelenésében jelenik meg magának, ugyanakkor saját lényegének a fényében, látszásának a lényegi szempontjai szerint rendezkedik be, s így alakjai birodalmaként szervezi meg magát. Maga a tudat nem csupán a természetes tudat, és nem is csupán a reális tudat. Nem is a kettő pusztá egybekapcsolása. Maga a tudat a kettő eredendő egysége. A reális és a természetes tudat mindazonáltal nem élettelen alkotóelemekként jelennek benne a tudatban. A tudat: e kettő(ként *van*), amennyiben a kettő eredendő egységében, és mint ez az egység jelenik meg a maga számára. A kettő a tudatban meg van különböztetve egymástól. A megkülönböztetés azáltal van, hogy a természetes tudatnak reális elleni, illetve a reálisnak a természetes elleni nyugtalanságaként működik. Maga a tudat magában véve a természetes és a reális tudás közti magát-megkülönböztetés nyugtalansága. A történelem menetének a mozgása magának e tudatnak a nyugtalanságán alapszik, és az irányát is már belőle merítette. A tudat nem utólagosan helyeztetik bele a mozgásba, és az irányába sem csak utóbb utaltatik.

A megképződéstörténet folyamán kitűnik, hogy a természetes tudat „a tudásnak csak fogalma”. De ez a „csak” elegendő. Amennyiben ugyanis a természetes tudat annak során, hogy megjeleníti a létezőt,

elkerülhetetlenül, noha nem kifejezett módon a létező létezőségét is megjeleníti, a természetes tudat benne magában túl van magán, s ugyanakkor még sincs kívül rajta. A természetes tudat nemcsak hogy nem vesz tudomást a „fogalomról”, amelyként pedig már mindig is van, hanem még azt is véli, hogy képes boldogulni nélküle, miközben valójában egyedül abból határozódik meg kiterjedését és uralhatóságának a módját illetően a létező mindenkori terepe, amelyben a természetes tudat tartózkodik, ami maga a tudat mint a létező létezőségének a tudása. A természetes tudat azonban elfedi maga előtt a magán-túl benne uralkodóan érvényesülő nyugalanságát. Menekül előle, s így a maga módján láncszemként hozzákapcsolódik. A vélekedését tartja az igaznak, így a maga számára támaszt igényt az igazságra, s azt tanúsítja, hogy amit az övének tart, az nem az övé. Saját tulajdon vélekedése árulkodik mindig a magán-túlba való feltartóztathatatlan tovaragadás nyugalanságáról. A megjelenő tudásnak elegendő csak ebbe a nyugalanságba belebocsátkoznia, hogy már az előrehaladás menetében legyen. Ám a mozgás feltartóztathatatlan mozzanata csak abból határozhatja meg magát, amin a nyugalanság magában tartva van. A nyugalanság ahhoz tartja magát, ami tovaragadja. Ez a reális realitása, amely csak annyiban van, amennyiben megjelenik a maga számára a maga igazságában. Az előrehaladás irányából nézvést a realitás a menet célja. A tudat nyugalanságából elgondolva a menet a céllal kezdődik. A menet a cél felől kiinduló mozgás, és pedig oly módon, hogy a cél nem marad hátra, hanem kifejlett formájában egyenesen magával a mozgással érkezik meg. Menetének célja a tudás számára saját lényegében rejlik, mint maga ez a lényeg. A tudat magában a nyugalanságában a cél magát-előre-kitűzése. Ezért kezdi a nyolcadik bekezdés a tudat mozgása jellemzésének rá írott feladatát az alábbi mondattal: „A *cél* azonban éppoly szükségszerűen van a tudás elé tűzve, mint a továbbhaladás sora.” Csakhogy a bekezdés nem magyarázza meg a célt, legalábbis abban az alakban nem, amelyben az ember megjelenít valamilyen célt, amennyiben annak tartja azt, amihez valami előre-űzi magát. Ha szabad volna itt mankóként a mechanika beszédmódjához folyamodni, így fogalmazhatnánk: az előrehaladás a tudat megképződéstörténetének történelem-menetében nem előre-taszítatik a tudat

mindenkori alakjától, bele a még meg nem határozottba, hanem a már kitűzött cél vonja magához. Az odavonó cél magában a megjelenésébe való odavonásban magát előhossa, a tudat menetét pedig eleve a maga teljes-sége teljébe hozza.

A magát beteljesítő szkepticizmus a szkepszisz révén már bevette a látókörébe – s ezzel maga a tudat nyugtalanságának a közepébe is – ezt a természetű célt. Mivel ez a közép kezdi állandóan a mozgást, ezért a tudás lényegében uralkodóan érvényesülő szkepszisz a tudatnak már minden lehetséges alakját átfogta. Ennek az átfogásnak megfelelően teljes a nem reális tudás formáinak a skálája. Az, ahogyan az ábrázolás minden megjelenő tudást a maga megjelenésében megjelenít, semmi egyéb, mint az, hogy maga is végrehajtja a tudat lényegében működő szkepsziszt. Eleve kibírja azt a föltartóztathatatlant, amely révén a tudat magán túlra, azaz a természetes tudat a reális tudásba kiragadtatik. A kiragadás révén a természetes tudat elveszíti azt, amit a maga igazaként és életeként tart számon. A kiragadás ezért a természetes tudat halála. Azért áldozza föl a tudat ebben az állandó halálban a maga halálát, hogy a feláldozásból fakadóan elnyerje az önmagához való feltámadását. A természetes tudat erőszakot [Gewalt] szenved el ebben a kiragadásban. Ez az erőszak azonban magából a tudatból jön. Az erőszak a nyugtalanság érvényesülése [Walten] magában a tudatban. Ez az érvényesülés az abszolútum akarata, amely abszolútságában akar magában és magáért nálunk lenni, akik állandóan a természetes tudat módján tartózkodunk a létező közepette.

Most válhat világosan érthetővé az a mondat, amelyet a tudat első tételének neveztem: „A tudat azonban önmaga számára a saját *fogalma*.” Ez a mondat valami mást mond, mint a hatodik bekezdés elején olvasható utalás: „Kiderül majd, hogy a természetes tudat a tudásnak csak a fogalma.” Most nem a természetes tudatról van szó, hanem egyszerűen magáról a tudatról. Most külön ki van emelve a „fogalom” szó. A „fogalom” most ezt jelenti: a tudat ön-maga-száma-megjelenése a maga igazságában. Ennek az igazságnak a lényege a feltétlen bizonyosságában rejlik. E bizonyosságnak megfelelően még nem ragadtuk meg fogalmilag azt a tudottat, amelyet csak általánosságban jelenítettünk meg. Ellenkezőleg: ezt a tudottat a maga tudottságában vissza kell vonatkoztatnunk a hozzá tartozó tudásra, és ebben a

vonatkozásban vele magával együtt kell megjelenítenünk. A tudott csak így van minden oldalról abban a tudásban, amelyből ezáltal átfogó és ugyanakkor feltétlen értelemben általános megjelenítés (fogalmi megragadás) lett. Az e fogalomhoz fűződő viszonyban, amelyben a tudat önmagát ragadja meg fogalmilag, marad a természetes tudat mindenkor „csak fogalom”. Hiszen amennyiben tudat, annyiban van egyáltalán valamilyen képzeate általában a tudottságról. Csak mivel a tudat saját fogalma önmaga számára, ezért tarthat ki a természetes tudat, mint ami magához a tudathoz tartozik, amellett, hogy a tudásnak csak fogalma. Mindazonáltal csak akkor értjük meg kielégítő módon a tudatra vonatkozó első tételt, ha nemcsak a „fogalom” és „csak fogalom” közti, Hegel által hangsúlyozott különbségre ügyelünk, hanem azt vesszük fontolóra, ami az utolsó bekezdések folyamán a töprengés látókörében állt. „A tudat azonban önmaga számára a saját *fogalma*(ként van)”: ebben a mondatban a tulajdonképpeni hangsúly a „van”-ra esik. Ez annyit jelent: a tudat maga teljesíti be a maga-száma-ra-megjelenését, éspedig úgy, hogy a maga-száma-ra-megjelenésben megképzí maga számára a megjelenés helyét, amelyik hozzátartozik a lényegéhez. Így találja meg a tudat önmagát a maga fogalmában.

Mivel az első tudattétellel láthatóvá válik a tudat igazsága, ezért most Hegel a természetes tudatot is meg tudja világítani abból a szempontból, hogy az nem a reális tudás. A természetes tudatot a nem-igaz tudatnak is nevezi. Ez azonban semmiképp sem azt jelenti, hogy a természetes tudat csak a hamis, a megtévesztő és a téves hordaléka. Inkább azt jelenti: a természetes tudat mindenkor a még nem igaz, amelyet hatalmába kerít a maga igazságába tovaragadó erőszak. A természetes tudat érzi ezt az erőszakot, és a saját fennállása miatti szorongás fogja el. Hegel, akinek a racionalizmusát nem dicsérhetjük és nem szidhatjuk eléggé, azon a döntő helyen, ahol megnevezi a természetes tudásnak a létező létéhez fűződő viszonyát, arról beszél, hogy az „érzi az erőszakot”. Az akarat hatalmának ez az érzése, amelyként az abszolútum *van*, azt a módot jellemzi, ahogyan a természetes tudat „a tudásnak csak fogalma”. Dőreség volna azonban úgy vélni, hogy úgy véli Hegel, a természetes szorongás, amely miatt a tudat kitér a létező léte elől, e természetes létvonatkozásként látat-

lanban az a mód, amelyben, sőt az a szerv is, amely révén a filozófia a létező létét elgondolja, mintha ott, ahol a gondolkodásnak az érzésre kell visszamutatnia, a filozófia is már egy szempillantás alatt, ahelyett hogy a tudományra alapozódnék, a pusztá érzésnek lenne kiszolgáltatva. Maga ez a felszínes vélekedés azonban, amelynek mint mindig, ma is megvan a maga iskolája, annak az értelemnek a hívságai közé tartozik, amely gondolatnélkülisége restségében gyönyörködik, és mindent ebbe old föl. Ugyanennek a bekezdésnek a végén, amely a tudat első tételével a tudás igazságába tekint ki, annak nem-igazsága a „száraz én” alakjában jelenik meg, amely az útjába kerülő létezőre való korlátozódásban leli egyedüli kielégülését.

A „száraz én” a közönséges vélekedés viselkedésére vonatkozó megnevezés a filozófián belül. A megnevezés ugyanakkor nem az elszigetelt egyes ént jelöli meg, szemben a mi-ben megvalósuló közösséggel. Ellenkezőleg: a „száraz én” éppenséggel a sokak szubjektuma a közös vélekedésükben. A „száraz én” annak az „akárkinek” az egoizmusában él, aki a magát beteljesítő szkepticizmustól való szorongásában a vélekedés dogmatikájába menekül. Ennek a dogmatikának az az alapelve, hogy be kell hunyni a szemünket a megjelenő tudás ábrázolása előtt, és meg kell tagadnunk az együttmenést az ábrázolás előrehaladásával. Ezért kell szükségképpen önmagára maradnia a közönséges nézetek dogmatizmusának. A filozófia ezzel a döntéssel nem veti el a természetes tudatot. Hogyan is tehetné, hiszen a tudomány mégiscsak a még-nem-igaz igazsága, s így éppen maga ez a még-nem-igazság, de az a maga igazságában *van*. A filozófia fedi fel legelőször a természetes tudatot a maga természetességében, és ismeri el azt. Nagyon is figyelmen kívül hagyja azonban a filozófia a természetes tudatot, ha az filozófiaként pöffeszkedik, hogy megszüntesse az őt a filozófiától elválasztó határokat, és hátat fordítson neki mint a létező léte megismerésének. De a filozófia ekkor csak azt nem méltatja figyelemre, ami már maga elfordult tőle, hátat fordítván neki, miközben a filozófia a figyelmen kívül hagyásban mindazonáltal elfogadja a természetes tudatot, és csak ezt fogadja el, hogy az a menet legyen, amelyben a tudat igazsága megjelenik.

A megjelenő tudás ábrázolása a magát beteljesítő szkepticizmus. Azáltal, hogy beteljesíti, megvalósítja magát. Az ábrázolás mint olyant

vezeti elő magát, s nem csupán föllép. Az ábrázolás útja nem a természetes tudattól vezet a reálisig, hanem maga a tudat, mely a természetes és a reális e különbségeként a tudat minden alakjában megvan, halad tovább az egyik alaktól a másikhoz. Az előrehaladás olyan menet, amelynek a mozgása a célból, azaz az abszolútum akaratának erőszakából határozottatik meg. Az ábrázolás a megjelenő tudás vele szembejövő megjelenését követi nyomon. Most semmivé foszlott az a természetes elképzelés, amely szerint az abszolút tudás: eszköz. A megismerés most meg sem vizsgálható többé, legalábbis valamely tárgyra alkalmazott eszközként nem. Mivel az ábrázolás ezenfölül maga vezeti elő magát, ezért mintha általában a vizsgálás vált volna fölöslegessé. Így tehát mindennek a tisztázása után rögtön kezdődhetnék az ábrázolás. De nem kezdődik – föltéve, hogy nem kezdődött már meg. Újabb megfontolásokat tartalmazó bekezdések következnek. Ez arról árulkodik, hogy a megjelenő tudás ábrázolásának a lényege még nem került elég közel hozzánk, és a mi hozzá fűződő viszonyunk még nem alakult ki. Hogy miképp tartozik egybe az ábrázolás az ábrázolandóval, hogy vajon egyenesen ugyanaz-e a kettő, anélkül hogy mégis az egyöntetűségben olvadtak volna össze, és ha igen, mennyiben, az homályban marad. Hogyan is lehet az abszolútumhoz vezető út az abszolút megismerés, ha az abszolútum magában és magáért véve már nálunk van? Ha itt beszélhetünk még valamilyen útról, akkor csak arról beszélhetünk, amelyen maga az abszolútum jár, amennyiben ez az út *van*. Lehetséges volna, hogy a megjelenő tudás ábrázolása ez az út és menet? Az ábrázolás lényege még rejtélyesebb lett. Csak annyi marad világos, hogy az ábrázolás nem tőle elkülönített módon, valahonnan előbukkanva lép szembe az abszolútummal úgy, ahogyan a természetes tudat a megismerést elképze-
li.

A kilencedik bekezdés azonban épp a megismerésre vonatkozó e természetes elképzeléshez kanyarodik vissza újra. Ez mindazonáltal csak azért történik, hogy újra föltegye az abszolút megismerés vizsgálatára vonatkozó kérdést. Amiatt, hogy a megismerés nem eszköz, annyira nem lesz tárgytalan a vizsgálata, hogy épp ellenkezőleg: csak most tudja magát mint a kérdést érvényre juttatni. Ha az ábrázolás a

maga megjelenésébe hozza elő a megjelenő tudást, akkor az igazságába helyezi a még-nem-igaz tudást. A megjelenőt mint olyant a maga megjelenésének megfelelően méri ki. Ez a mérce. Honnan veszi ezt a mércét az ábrázolás? Amennyiben a tudomány magára vállalja a megjelenő tudás vizsgálatát, maga lép fel az instanciaként, s így a vizsgálás mércéjeként. Még ha csak abban is áll a fellépése, hogy végrehajtódik az ábrázolás, a tudománynak már az első lépésnél birtokában kell, hogy legyen a vizsgálás elfogadottnak számító mércéje. Egyfelől a tudománynak ahhoz, hogy megvalósítsa magát, mércére van szüksége, másfelől azonban a mérce csak a megvalósításban adódhatik, föltéve, hogy az abszolút megismerés nem veheti akár-honnan a mércéjét. Az ábrázolás arra kényszerül, ha egyáltalán a nem-igaz tudást a maga igazságán kell mérnie, hogy egyesíthetlent egyesítsen. A lehetetlen állja el az útját. Hogyan söpörhető félre ez az akadály?

A tizedik bekezdés oly módon szövi tovább az elmélkedést, hogy kitűnik belőle: Hegel nem logikai érvek segítségével egyengeti el és szünteti meg az ábrázolásban rejlő ellentmondást. A látszólag egyesíthetetlen nem az ábrázolás lényegében rejlik. Abban a nem elégséges módon rejlik, ahogyan mi, még mindig a természetes tudat megjelenítésmódjának az igézetében, az ábrázolást látjuk. Az ábrázolás a tudat megjelenésére irányul. Az ábrázolás is valamiféle tudás. Mindkettő magába a tudatba tartozik. Ha van egyáltalán valamilyen támpontja a mércére és a vizsgálásra irányuló kérdésnek, akkor azt, amire kérdez, csak magától a tudattól és a tudatból tudakolhatja meg. Olyasmi-e maga a tudat önmagában, mint valami mérték és mérce? Eleve valamilyen vizsgálás-e a tudat mint olyan? Maga a tudat mozdul világosabban a lényegi pillantásba. Ugyankor azonban még nem látható világosan, hogy a megfontolás a tudat lényegében rejlő mely alapvonást veszi célba.

Mintha az előző bekezdésekben még egyáltalán nem mondott volna semmit a tudatról, Hegel két meghatározásra tett utalással kezd, „ahogyan azok a tudatban felbukkannak”. A tudásnak és az igazságnak nevezi őket. „Elvont meghatározásoknak” hívja őket, mivel arra a tudatra való odanézés révén adódnak, amely eltekint a tudat

szerkezetének teljes lényegétől és annak egységétől. Hegel úgy veszi itt a tudatot, ahogyan az közvetlenül, vagyis mindig egyoldalúan kínálja magát a természetes megjelenítés számára.

A tudatos-lét azt jelenti, hogy valami a tudott állapotában van. A tudott azonban a tudásban és tudásként van. A tudott az, amire a tudat a tudás módján vonatkozik. Ami ily módon áll a vonatkozásban, az a tudott. Annnyiban van, amennyiben a tudás „számára” van. Az ily módon létező a „...számára lét” módján van. De a „számára lét” a tudás egy módja. Ily módon van valami „ugyanannak a számára”, jelesül a tudat számára, amely számára az mint a tudott, mindazonáltal valami más. A tudásban mint a „számára lét”-ben valami „ugyanannak a számára” egy és más. A tudott azonban nemcsak egyáltalán megjelenítődik a tudatban, hanem ez a megjelenítés valamiféle létezőként szándékozik érteni a tudottat, amely magában, azaz valóban van. A tudottnak ezt a magábanvalólétét nevezzük az igazságnak. Az igazság is egy (valami megjelenített) és más (valami magában-létező) „ugyanannak a számára”: a tudat számára. A tudat két meghatározása, a tudás és az igazság úgy különböznek egymástól, mint a „számára lét” és a „magábanvalólét”. Hegel csak ráirányítja a figyelmet e két meghatározásra, anélkül hogy részletesen foglalkoznék azzal, hogy „voltaképpen mi van bennük”. Ezzel azonban Hegel észrevétlenül, de szándékosan a tudat egy kitüntetett alapvonására mutatott rá. Sőt a bekezdés első mondatai mellékesen meg is nevezik azt.

A tudatban a tudat által és a tudat révén van megkülönböztetve valami. A tudat mint ő maga önmaga révén az egyik valamely másikhoz képest. Az ebben a különbségben elkülönített (az objektum a szubjektum számára a szubjektumban) azonban a megkülönböztetés révén épp a megkülönböztetőre marad vonatkoztatva. A tudat, miközben megjelenít, valamit magától távolra helyez, a távolra helyezett azonban magához veszi. A tudat magában valamiféle megkülönböztetés, olyan, amelyik nem is az. A tudat mint ez a különbség, amelyik nem is az, a maga lényegében kétértelmű. Ez a kétértelmű a megjelenítés lényege. A kétértelműségen múlik, hogy a tudatban mindenütt közvetlenül felbukkan a két meghatározás, a tudás és az igazság, a „számára lét” és a „magábanvalólét”, és pedig úgy, hogy maguk is kétértelműek.

Mi tehát az ábrázolás, amely mint megjelenítés, a két meghatározás felől szemlélve, maga is a tudat egyik módja marad? Az ábrázolás a megjelenőt a maga megjelenésében jeleníti meg. A tudást kutatja a maga igazságát illetően. A tudást az igazságához mérve vizsgálja. Az ábrázolás annak a megkülönböztetésnek a megkülönböztetésében mozog, amelyként a tudat maga is *van*. A különbségre tekintettel így nyílik kilátás a lényeglehetőségre, hogy abból kapja meg a mércéjét és vizsgálás-jellegét az ábrázolás, amiben mozog. A kilátás világosabb lesz, mihelyt kiderül, hogy maga a tudat felől nézvést mire irányul a mérő vizsgálás.

A tizenegyedik bekezdés közvetlenül azt kérdezi, mit kutat a megjelenő tudás ábrázolása. Közvetlenül azonban csak akkor van feltéve a kérdés, ha nemcsak azt kérdezi, mi a kutatás tárgya, hanem azt is, ki kutat. Hiszen a kutatandó, ha egyáltalán valami tudott, a tudásunkban számunkra van, akik kutatunk. Annak a tudománynak a jellemzésével, amelyik a megjelenő tudást a maga megjelenésében ábrázolja, hirtelen mi magunk kerülünk bele a megjelenítés játékába. Kiderül, hogy már benne vagyunk a játékban, amennyiben az ábrázolás ábrázoltja a „számunkra” van. Ezért nem kerülhető meg a kérdés, hogy milyen szerep jut a tudományban annak, hogy „számunkra”. Általunk most még alig sejtett dimenzióig hat el a hordereje.

Mit kutatunk, amikor a tudást az igazságát illetően vizsgáljuk? Az igazság a magá-ban-lét [An-sich-sein]. A tudás valamely tudat számára lét. Amikor a tudás igazságát kutatjuk, azt keressük, hogy mi a tudás magában véve. Csakhogy a kutatásunk révén a tudás lenne a tárgyunk. Ha magábanvaló-létében állítanánk magunk elé, a tudás valamiféle számunkra létté vált volna. Nem a tudás igazságát, hanem csak a róla való tudásunkat ragadnánk meg. A számunkra lét maradna a mérce, amellyel a tudás magábanlétét mérnénk. Hogy jönne azonban a tudás ahhoz, hogy olyan mércének engedelmeskedjék, amely azt, aminek a megmértnek kell lennie, magává a mértékké fordítja ki? Ha a megjelenő tudás ábrázolásának azon a módon kellene végbemen-nie, amely a tudat két meghatározására, a tudásra és az igazságra tekintettel adódik eredményként, akkor csak az maradna az ábrázolás számára, hogy továbbra is az ellentétébe fordítsa a saját viselkedését.

A tizenkettedik bekezdés kiszabadítja az ábrázolást ebből az újonnan fölbukkant nehézségből. A szabadulást az ábrázolt tárgy természetére való egyszerű rámutatás hozza. A tárgy maga a tudat. A természete az, ami magától beleolvad a megjelenésbe. A saját természetéből fakadóan van mércejellege a tudatnak? Ha igen, akkor magától kell kálnia annak a lehetőségét, hogy egyszerre legyen a mérték és a megmért. Olyannak kell lennie, ami ebből a szempontból magában megkülönböztetett, de ugyanakkor nem is megkülönböztetett. Ilyesmi bukkant felszínre a tizedik bekezdésben. A tudat lényegszerű kétértelműsége, az, hogy annak a megjelenítésnek a különbsége, amelyik nem különbség, a tudat természetében rejlő kettősségre utal. Ebben rejlik az a lehetőség, hogy lényegét illetően egyszerre legyen az egyik és a másik: mérték és megmért. Ha ezt a kétértelműséget nem az egyértelműség hiányának, hanem saját lényegi egysége ismertetőjegyének tekintjük, akkor a tudat a kétértelműségben az először külön megjelenített meghatározások, a tudás és az igazság egymáshoz tartozását mutatja meg. A tudat természetéből adódik a mérés és a mérték lehetősége.

Hegel a tudatra vonatkozó második tétel segítségével jellemzi a megjelenő tudást megjelenítő ábrázolás tárgyának a természetét. Az első, a nyolcadik bekezdésben megfogalmazott tétel így hangzik: „A tudat azonban önmaga számára a saját *fogalma*.” Ezt követi második tételként: „A tudat adja a maga mércéjét benne magában.” A mondat a szóhasználat miatt feltűnő. Ám ez a számunkra különös szóhasználat Hegel számára teljesen magától értetődő, és pedig abból adódóan, ami neki a tárgy természeteként megmutatja magát. Miért mondja azt Hegel, hogy „benne magában”, ahelyett hogy így fogalmazna: „önmagában”? Azért, mert a tudaton múlik, hogy mércét adjon a számára. Nem akárhonnan hozatik a mérce, hogy a tudat azt magában vegye, s így a maga számára birtokolja. A mérce nem is később erőltetik rá a tudatra. A mérce tőle függ, és pedig azért, mert már belőle adódik az, ami mércével mérhető, amennyiben a tudat, kettős természetéhez híven, mérték és megmért. Ám nem lehetne itt ugyanígy vagy még inkább azt is mondani, hogy a tudat adja a maga mércéjét önmagában? De mi a tudat önmagában? A tudat akkor van magában, ha magánál van, és akkor van magánál, ha külön a maga számára,

és ily módon magában és magáért van. Ha a tudat önmagában adná a mércéjét, az szigorúan elgondolva ezt jelentené: a tudat magának adja a mércét önmaga számára. Ám azzal, hogy mi is valójában, a tudat szokásosan éppenséggel nem törődik. Másfelől pedig nem akárhonnan jut osztályrészül a tudatnak az igazság. Ő maga már önmaga számára a maga fogalma. Ezért bocsátja maga a mércét rendelkezésre önmaga számára. A „benne magában” kettőt jelent: a tudatnak a lényegében rejlik a mérce. Ami azonban ily módon tőle, s nem valami mástól függ, azt a tudat már nem maga adja önmagának. Benne magában van [es gibt] a mérce. A tudat ad, és ugyanakkor mégsem ad [Es gibt und gibt zugleich doch nicht].

Amennyiben a természetes tudat magában a létezőt jeleníti meg, a megjelenített az igaz, és pedig „számára”, a közvetlenül megjelenítő tudat számára. A „benne magában”-nak megfelelően akkor használja Hegel ezt a „számára” kifejezést, amikor azt kívánja mondani, hogy az általa közvetlenül megjelenítettet tartja az igaznak. Amikor közvetlenül megjelenít, a tudat feloldódik a megjelenítettben, és nem vonatkoztatja azt külön vissza magára mint a megjelenítőre. A tudat ugyan a megjelenítésében bírja a megjelenítettjét, de nem a maga, hanem csak az „ő számára”. Csakhogy az igazzal, melyet az ő számára megjelenít, egyszersmind „számunkra” is, akik ügyelünk az igaz igazságára, megadta benne magában az igaz igazságát, vagyis a mércét. Azzal, hogy a megjelenítő tudást mint olyant megjelenítjük, a megjelenést vesszük a mérceként, hogy rajta mérjük le a tudást, amelyet ez a megjelenő az igaznak tart. A megjelenő tudásban annak tudottja az igaz. Ha ezt az igazat a tárgynak, a tudást pedig a fogalomnak nevezzük, akkor abban áll a megjelenő vizsgáló ábrázolása a maga megjelenése szempontjából, hogy megnézzük, vajon a tudás, vagyis az, amit a természetes tudat a tudásának tart, megfelel-e annak, ami az igaz. Vagy pedig, ha megfordítva járunk el, és a vizsgált tudást nevezzük a tárgynak, a tudott magábanvalóját pedig a fogalomnak, akkor abban áll a vizsgálat, hogy megnézzük, megfelel-e a tárgya a fogalomnak. A döntő, amit ennél a megoldásnál észben kell tartani, a következő: mindenkor, amikor a megjelenőt a maga megjelenésében megjelenítjük, az, amit mérünk, és az, amivel mérünk, magába a tudatba esik. A vizsgálás mindkét lényegi mozzanatát a tudat benne

magában teremti elő. Számunkra, az ábrázolók számára az a maxima következik ebből, amely a megjelenő minden megjelenítését irányítja a maga megjelenésében. Ekképp hangzik: tegyék félre a megjelenővel kapcsolatos ötleteiteket és vélekedéseiteket. Tehát nem abban áll az abszolút megismerés alapbeállítódása, hogy árrasszuk el ismeretek és érvek tömegével a megjelenő tudást, hanem abban, hogy mindezt tegyük félre. A félretevés révén jutunk el a tiszta odafigyeléshez, amely a látókörünkbe hozza a megjelenést. Az odafigyelésben jutunk el oda, „hogya a dolgot szemléljük vizsgálódva, ahogyan *önmagában és önmagáért véve van*”. A dolog azonban a megjelenő tudás mint a megjelenő. A dolog dologsága, a reális realitása a megjelenés maga.

A megjelenő tudat benne magában a megmérendő és a mérce. Az, ahogyan Hegel megvilágítja, hogy mindkettő magába a tudatba esik, a pusztá szavakkal való kétes játszadozásnak látszik, és gyanakvás kelt. A tudathoz hozzátartozik a tudás és az ebben a tudásban tudott igaz. Hogy az előbbi nevezzük-e a fogalomnak és az utóbbit a tárgynak, vagy pedig fordítva, az utóbbit a fogalomnak és az előbbi a tárgynak, mintha az ugyanazra futna ki. Csakugyan az ugyanazra fut ki a dolog. De ezért az mégsem az azonos, és ezért nem is mindegy, hogyan használjuk a „fogalom” és a „tárgy” megnevezést. Ha a természetes tudatban megjelenített igazat nevezzük a tárgynak, akkor ez a tárgy „számára”, a természetes tudat számára van. Ha azonban a tudást nevezzük a tárgynak, akkor a tudás mint a megjelenő tudás „számunkra” a tárgy, akik a megjelenőt a megjelenését illetően szemléljük. Ha azt a tudást nevezzük fogalomnak, amely révén a természetes tudat a tudottat megjeleníti, akkor a fogalmi megragadás valaminek mint valaminek a megjelenítése. A „fogalom” szót az áthagyományozott logika értelmében vesszük. Ha ellenben a tudatban megjelenített igazat nevezzük annak a fogalomnak, amelyen a tudást mint a számunkra való tárgyat lemérjük, akkor a fogalom az igaz igazsága, a megjelenés, amelyben a megjelenő tudás önmagához hozatik.

A „tárgy” és a „fogalom” megnevezés első látszatra tetszőlegesen használata semmiképp sem önkényes használat. Már eleve rögzítette, és pedig a tudat természetéhez kötötte magát, amelyet a tudatra

vonatkozó első tétel fogalmaz meg explicit módon: „A tudat azonban önmaga számára a saját *fogalma*.” Amit a maga igazának tart, abban fogja a tudat igazsága egy alakját realizálni. Az igaz a „számára” vett tárgy. Az igazság a „számunkra való” tárgy. Mivel a tudat önmaga számára a maga fogalma, ezért adja benne magában a maga mércéjét. A megjelenésben a megjelenő megjelenése jelenik meg, éspedig nem „a tudat számára”, hanem „számunkra”. Abban a mondatban fogalmazza meg ezt Hegel explicit módon, melyet most, az általunk hozzatett hangsúlyozás segítségével értünk meg világosabban: „Amit a tudat magán belül a »magábanvalónak« vagy az »igaznak« nyilvánít, abban *birtokoljuk* tehát a mércét (éspedig mi, az abszolút módon megismerők), amelyet *ő* maga állít fel, hogy ahhoz mérje a *maga* tudását.”

Mivel a vizsgáláshoz a mérce magából a tudatból áll rendelkezésünkre, ezért ebből a szempontból nekünk nem szükséges semmit sem hozzátennünk. Csakhogy az, ami a rendelkezésünkre áll, amennyiben mi magunk tudat vagyunk, ezzel még nem áll kifejezetten a rendelkezésünkre. Ha az ábrázolást illetően a tiszta odanézés maximumát érvényesítjük, akkor épp az marad homályban, hogy a nézeteink pusztá félretételével hogyan is fogadhatunk be valamit, s hogyan lehet már birtokunkban a mérce mint olyan. Ha megengedjük is, hogy a megmérendő tudás és a mérce a tudatba esnek, s így itt számunkra csak a befogadás marad, a mérés és annak végrehajtása mégsem történhet meg a mi kiegészítésünk nélkül. Végző soron nem mégiscsak a saját cselekvésünkre marad bízva minden, ami az ábrázolásban lényegi? Miképp áll a helyzet magával a vizsgálással, amely nélkül sem a megmért, sem a mérce nem az, ami?

A tizenharmadik bekezdés válaszol erre a kérdésre, a tudatra vonatkozó harmadik tétel megfogalmazásával és megmagyarázásával. A mondat minden feltűnést nélkülözve egy mellékmondatban van elrejtve. Főmondat formájában átfogalmazva ekképp hangzik: „A tudat önmagát vizsgálja.” Ez azt kívánja mondani: a tudat, amennyiben tudat, a vizsgálás. Csak akkor gondoltuk el az újkori metafizika alapszavát, a tudatot [Bewußtsein], ha a „-lét”-ben [„-sein”] a vizsgálás vonását is gondoljuk, éspedig az olyan vizsgálását, amely a tudás tudatossága révén határoztatik meg.

A vizsgálásban mindkettő, a mérendő és a mérce is együtt van. Ezért sohasem az egyiknek a másikhoz való hozzáillesztése révén kerülnek össze a tudatban. A tudat természete a kettő egybentartásában áll. Ez a természet többféle szempontból megmutatta magát. A természetes tudat közvetlen tudás a tárgyról, amelyet az az igaznak tart. A természetes tudat ugyanakkor a tárgyról való tudásának is a tudása, még ha külön nem fordul is vissza ehhez a tudáshoz. A tárgy tudata és a tudás tudata az az ugyanaz, amely számára mindkettő, a tárgy és a tudás is: tudott. A tárgy és a tudás „ugyanannak a számára vannak”. Az ugyanaz számára maga a tudat egyszerre az egyik és a másik. A tudat az ugyanaz számára a kettő egymással szembeni elkülönítése. A tudat természete szerint az egyiknek a másikkal való összehasonlítása. Ilyen összehasonlítás(ként *van*) a vizsgálás. „A tudat önmagát vizsgálja.”

A tudat azonban tulajdonképpen mindenkor csak azon a módon a vizsgálat, hogy a számára ő lesz [wird] a legelső, akár a tudás felel meg a tárgynak, és így valójában a tudás a tárgy, akár a tárgy felel meg annak, amit a tudás alapján tud. A vizsgálat csak azáltal van, hogy ilyen létrejövés [Werden] történik a tudattal. Ilyen létrejövés csak akkor keríti hatalmába a tudatot, ha az rájön arra, hogy mi is valójában, ami számára közvetlenül igaznak számít; ha rájön arra, mit tud bizonyosan, amikor a tárgyat tárgyiségében megjeleníti. Tehát a tudat számára a tárgy és a tárgy általa való közvetlen megjelenítése mögött is van még valami, ahová jönnie kell, ahová előbb útra kell kelnie. Útra kelni ugyanakkor itt azt jelenti: megnyitni valami számára, útnak indulni valami felé.

Az első tudattétel magyarázatakor megmutatkozott: a természetes tudat „a tudásnak csak fogalma”. Persze a tudásnak van valamilyen általános képze a tárgyról mint tárgyról, s szintúgy a tudásáról mint tudásról. Ám ezzel a „mint”-tel nem foglalkozik a természetes tudat, mert az csak – ha mindig csak ennek a „mint”-nek a segítségével is – a közvetlenül megjelenítettet ismeri el. Mivel saját szándékának megfelelően nem foglalkozik ezzel a „mint”-tel, ezért amilyen önfejlő, magától sohasem megy hátra ahhoz, amit háttereként különös módon maga előtt bír. A tudat így az összehasonlítás, és ugyanakkor mégsem az. Természete szerint a tudat abban, ahogyan megje-

leníti a tárgyat, a „magában lét” és a „számára lét”, az igazság és a tudás közti megkülönböztetés. A tudat nemcsak az a megkülönböztetés, amelyik ugyanakkor nem is az, hanem ezzel együtt a tárgynak a tárgyiságával, a tudásnak pedig a tudottjával való összehasonlítása. A tudat maga az összehasonlítás, amelyet persze a természetes tudat sohasem végez el külön.

A tudat természetében meghasonlott egymással a tudás és a tárgy, ám mégsem tudnak soha elszakadni egymástól. A tudat természetében éppígy meghasonlott egymással a „mint”-ben a tárgy és a fogalom, és mégsem tudnak soha elszakadni egymástól. A tudat természetében e kettő maga is meghasonlott, és mégsem tud soha elszakadni egymástól. Hogy Hegel mindezt megkülönbözteti egymástól, ám a különbségeket mégis valamiféle általános megkülönböztetésbe nivellálja, s ezáltal nem engedi, hogy saját maguk mivoltába emelkedjenek föl, annak a rejtett alapja a metafizika lényegében, s nem a hegeli filozófia alappozíciójában rejlik. A metafizika rejtett lényegéből ugyanakkor az is jön, hogy a szint, amelyre a differenciák nivellálódnak, az egy és a más diszkréciójából határozódik meg, amely diszkréció a ratio distinkciójában jelenítődik meg. A distinkciót ragadja meg Hegel a tagadás tagadásaként.

A Hegel által tételezett különbségek tekintetében, a kellő óvatossággal és a szükséges fenntartással, fölhozható egy korábban másutt megnevezett differencia. A természetes tudatot, amennyiben az közvetlenül a tárgyra mint létezőre, s szintúgy a róla mint valami létezőről való tudására irányul, és mindig megmarad nála, az ontikus tudatnak nevezhetnénk. A görög τὸ ὄν-ra, a létezőre támaszkodó kifejezés ontikusan azt jelenti, ami a létezőt érinti. Csakhogy a görög ὄν, „létező”, a létezőség (οὐσία) valamiféle saját lényegét rejt magában, amely a történelem folyamán semmiképp sem marad ugyanaz. Ha gondolkodva használjuk az ὄν és a „létező” szavakat, elsőként az az előfeltevés, hogy gondolkozunk, azaz ügyelünk arra, mennyiben módosul mindenkor a jelentés, és miképp van történelmileg mindenkor szilárdan megszabva. Ha a létező mint a tárgy jelenik meg, amennyiben a létezőség a tárgyiságként világította meg magát, s ha ennek következtében a létet a nem-tárgyiként jelöljük meg, akkor mindez már azon az ontológián alapszik, amely révén az ὄν mint a

ὑποκειμενον, ez mint a subiectum, annak léte pedig a tudat szubjektívításából határozott meg. Mivel az ὄν jelenti azt is, hogy „létező”, és azt is, hogy „ami létezik”, ezért az ὄν mint létező az „ami létezik”-re vonatkozóan egybegyűjthető (λέγειν). Ráadásul az ὄν már a kétértelműsége szerint össze van gyűjtve mint létező a létezősége vonatkozóan. Az ὄν ontológiai. Csakhogy az ὄν lényegével és belőle fakadóan mindenkor változik ez az összegyűjtés, a λόγος, s vele az ontológia. Azóta, hogy az ὄν, a jelenlévő mint a φύσις bukkant föl, a jelenlévő jelenlévése a görög gondolkodók számára a φαίνεσθαι-on, az el-nem-rejtettnek a magát megmutató megjelenésén nyugszik. Ennek megfelelően a létező sokfélesége, τὰ ὄντα, akként van elgondolva, amit egyszerűen mint a jelenlévőt fogadunk el. Elfogadni itt annyit tesz, mint minden további nélkül odavenni magunkhoz és beérni a jelenlévővel. Az elfogadás (δέχεσθαι) [Annehmen] további nélkül marad. Ugyanis nem gondolkozik tovább a jelenlévő jelenlétét illetően. Megmarad a δόξα-ban. Ezzel szemben a νοεῖν az a felfogás [Vernehmen], amely külön a jelenlévőt fogja fel a maga jelenlétében, és veszi ebből a célból előre [vornimmt].

Az ὄν kétértelműsége a jelenlévőt és a jelenlétet egyaránt megnevezi. Egyszerre megnevezi a kettőt, és egyiket sem nevezi meg mint olyant. Az ὄν e lényegszerű kétértelműségének felel meg, hogy a δοκοῦντα, vagyis az εἶντα δόξα-jával, egybetartozik az εἶναι, az εἶν νοεῖν-je. Amit a νοεῖν felfog, az nem a valóban létező, szemben a puszta látszattal. Ellenkezőleg: a δόξα magát a jelenlévőt fogja fel közvetlenül, de nem a jelenlévő jelenlétét, amely jelenlétet a νοεῖν fog fel.

Ha azonban, mint a jövőben feltétlenül szükségessé válik, a jelenlévő és a jelenlét kettősségének az ὄν rejtőzködő kétértelműségéből való előjövételében gondoljuk el a metafizika lényegét, akkor a metafizika kezdete egybeesik a nyugati gondolkodás kezdetével. Ha ellenben az érzékfölötti és az érzéki világ elkülönítését tekintjük a metafizika lényegének, és az előbbi számát a valóban létezőnek az utóbbival szemben, akkor a metafizika Szókratésszal és Platónnal kezdődik. Ám ami a metafizika gondolkodásával kezdődik, az csak az ὄν-ban rejlő, korábban említett kettősség külön elvégzett értelmezése. Ezzel kezdődik a metafizika képtelen állapota [Unwesen]. A ké-

sőbbiek ebből kiindulva értelmezik félre a metafizika voltaképpeni lényegkezdetét. Csakhogy az itt elgondolandó képtelen állapot nem negatív, ha fontolóra vesszük, hogy már a metafizika lényegkezdetében elgondolatlan marad az őv kétértelműségében érvényesülő differencia, és pedig úgy, hogy ez az elgondolatlanul-maradás jelenti a metafizika lényegét. Ennek az elgondolatlannak megfelelően az őv λόγος-a is megalapozatlan marad. De ez a megalapozatlan adja meg az onto-lógiának a lényege hatalmát [Gewalt].

Ezen elnevezés mögött a lét történelme rejtezik el előlünk. Ontológiai ennyit jelent: a létező összegyűjtését annak létezőségét illetően elvégezni. Ontológiai az a lény, amely természete szerint ebben a történelemben áll azáltal, hogy azt rendre a létező el-nem-rejtettsége szerint kiállja. Azt mondhatjuk tehát: a tudat a létező általa való közvetlen megjelenítésében ontikus tudat. Számára a létező a tárgy. Ám a tárgy megjelenítése, noha elgondolatlanul, a tárgyat mint tárgyat jeleníti meg. Már összegyűjtötte a tárgyiságába a tárgyat, ezért ontológiai tudat. Ám mivel a tárgyiságot nem mint olyant gondolja el, de mégis már megjeleníti azt, ezért a természetes tudat ontológiai ugyan, de mégsem az. Azt mondjuk, az ontikus tudat pre-ontológiai. Mint ilyen, a természetes, ontikus-pre-ontológiai tudat rejtett módon az ontikusan igaz és az ontológiai igazság megkülönböztetése(ként *van*). Mivel a tudatos-lét ezt jelenti: e különbségnek *lenni*, ezért a tudat a természetéből adódóan az ontikusan és az ontológiai-lag megjelenített különbsége. Az összehasonlításként van a vizsgálásban. Az általa végzett megjelenítés önmagában egyfajta természetes magát-próbá-ra-tevés.

Ezért maga a tudat sohasem csak úgy a természetes tudat, hogy mintegy elvágyva marad attól, ami valójában a tárgya, és attól, ami bizonyosan a tudása. A természetes tudat a maga természetén nyugszik. Az egyik módja szerint van. De ő maga nem a természete. Épp ellenkezőleg: az természetes számára, hogy magától sohase jusson el a természethez, s így ahhoz, ami szüntelenül történik a háta mögött. Mindazonáltal a tudat mint a természetes módon pre-ontológiai tudat már az igazságához vezető útra tétetett. Útközben azonban már mindig meg is fordul, és megmarad az ő számára. A közönséges vélekedés számára nem fontos, hogy odanézzon, tulajdonképpen mi rej-

lik a tudat mögött, és elrejtőzik előle, hogy az mit tart az igaznak. Elzárkózik az odanézés elől, amelyként a szkepszisz utánanéz, hogy valójában mi van az igaz mögött az igazságként. Egy napon egyenesen oda is eljuthatna a szkepszisz, hogy lássa: ami a filozófia vélekedése számára valamiféle mögött marad, az valójában egyfajta előtt. A filozófia vélekedésének az igazsága, amely mögé mint hátere mögé sohasem jut a természetes tudat, maga az igazság, azaz valójában annak a fénynek az előtere, amelyen belül valamiféle „láttam volt”-ként már ott áll a tudás és a tudat minden fajtája.

Csakhogy maga a filozófia védekezik időnként a szkepszisz ellen. Szívesebben csatlakozik a természetes tudat megszokott vélekedéséhez. Elismeri ugyan, hogy a tárgyhoz mint a tárgyhoz alighanem hozzátartozik a tárgyiság. De a tárgyiság számára csak a nem-tárgyi. A filozófia csatlakozik a közönséges vélekedéshez, és bebeszéli neki, hogy tulajdonképpen igaza van; hiszen ez a nem-tárgyi a közönséges tudatnak úgymond csak a képzeteiben jeleníthető meg, amelyek ezért nem kielégítőek, és pusztán azokkal a jelekkel való játszadozást jelentenek – ezek a bizonykodó állítások könnyen befészkelődnek a tudatba, sőt azt a benyomást keltik benne, hogy ez a kezeskedés kritikai filozófia, hisz mégiscsak szkeptikusan viszonyul az ontológiaihoz. Csakhogy ez a fajta szkepszisz csak látszata a szkepszisznak, s ezért a gondolkodás elől a vélekedés rendszerébe való menekülés.

Ha ellenben a szkepszisz a teljes szkepticizmusként teljesíti be magát, akkor a metafizikán belül a gondolkodás mint az ontikus és a preontológiai tudatnak az ontológiai révén külön elvégzett összehasonlítása van működésben. Az ontológiai tudat nem különül el a természetes tudattól, hanem a tudat természetébe mint az ontikus és a preontológiai megjelenítés természetébe megy vissza. Amikor az összehasonlítás történik, akkor van működésben a vizsgálás. Ebben a történésben a tudat a saját maga-száma-ra-megjelenése a megjelenésben. A tudat maga számára jelenlévő [anwesend]. A tudat van. A tudat azáltal van, hogy maga számára lesz a maga igazságában.

A létrejövés azáltal van, hogy a vizsgálás, amely összehasonlítás, maga előtt jár. A vizsgálás általában csak úgy mehet, hogy maga előtt jár. A szkepszisz maga elé néz és óvatoskodik. Arra készül föl, hogy mi a tudás és mi a tudás tárgya a maguk igazságában. Már a hatodik

bekezdés utalt arra, hogy a természetes tudat a vizsgálat során elvezíti az igazságát. Ha a természetes tudatot illetően igaznak vélt a maga igazságát tekintve vétetik szemügyre, kiténik, hogy a tudás nem felel meg a tárgyának, amennyiben az előbbi nem engedi, hogy megszólítsa őt az utóbbi tárgyísága. Ahhoz, hogy a tárgy igazságának megfelelővé váljék, a tudatnak meg kell változtatnia addigi tudását. Csakhogy miközben megváltoztatja a tárgyról való tudását, már a tárgya is megváltozott.

A tárgyíság most a tárgy, s hogy mit nevezünk most tárgynak, az nem állapítható meg többé a tárgyakra vonatkozó korábbi vélekedésből. Ez a korábbi vélekedés azonban még akkor is tartja magát, ha a tárgyíság csak a korábbi tárgy felől, s ráadásul csak negatívan és egyre negatívabb módon a nem-tárgyiként jellemeztetik. A filozófia azzal foglalkozik, hogy a közönséges vélekedés gondolat nélküli tehetetlenségének a dicsőítése legyen.

A vizsgáló összehasonlításban, amely a megjelenő tudás megjelenésébe néz előre, nemcsak a tárgyra vonatkozó természetes tudás nem áll helyt mint az állítólag egyedül és tulajdonképpen igaz, hanem maga a tárgy sem tartja meg pozícióját a vizsgálás mércéjeként. A vizsgálatban [Prüfung], amelyként maga a tudat van, sem a vizsgált, sem a mérce nem állja ki a próbát [Prüfung]. Az előtt nem állják ki, ami maga időközben a vizsgálásban jött létre.

A tizennegyedik bekezdés ezzel a mondattal kezdődik: „Ez a *dialektikus* mozgás, amelyet a tudat rajta magán és a tudásán is mint a tárgyán kifejt, *amennyiben a tudat számára az új, igaz tárgy keletkezik* belőle, tulajdonképpen az, amit *tapasztalatnak* nevezünk.” Mit nevez meg Hegel a „tapasztalat” szóval? A létező létét. A létező időközben a szubjektummá, s ezzel az objektummá és objektívvé vált. Lenni nagyon régóta annyit jelent: jelen lenni. A mód, ahogyan a tudat, a tudottságból fakadó létező, jelen van, a megjelenés. A tudat, akként a létezőként, ami, a megjelenő tudás. A „tapasztalat” névvel Hegel a megjelenőt mint megjelenőt nevezi meg, az $\dot{\text{o}}\text{v}$ -t $\ddot{\text{o}}\text{v}$. A tapasztalat szóban a $\ddot{\text{o}}\text{v}$ van elgondolva. A $\ddot{\text{o}}\text{v}$ -ból (qua, mint) a létező a létezőségében van elgondolva. A tapasztalat most már nem a megismerés egy fajtáját jelölő név. A tapasztalat most a lét szava, amennyiben ezt a létező mint

olyan felől fogtuk föl. A tapasztalat a szubjektum szubjektitását nevezi meg. A tapasztalat azt mondja, amit a tudatos-lét szóban a „-lét” jelent, éspedig úgy, hogy csak ebből a „-lét”-ből válik világossá és kötelező erejűvé, hogy mi marad elgondolandó a „tudatos-” szóban.

Azért esik be [fällt ein] a különös „tapasztalat” szó az elmélkedésbe a létező létének a nevéként, mert esedékessé [fällig] vált. Habár használata teljesen kiesik [fällt aus] a hétköznapi, éppúgy, mint a filozófiai nyelvhasználatból. Ám magának annak a dolognak a gyümölcseként esik [fällt], amely előtt Hegel gondolkodása itt kitart. A nyelvhasználat igazolása, amely lényegesen más, mint csupán a mindenkori beszédmód, abban rejlik, amit Hegel az előző bekezdések révén a tudat természetét illetően a látókörbe hozott. A tudatra vonatkozó három tétel alapvonalaiban fölvázolja e természet szerkezetét.

„A tudat azonban önmaga számára a saját *fogalma*(ként van).”

„A tudat adja a maga mértékét benne magában.”

„A tudat önmagát vizsgálja.”

A második tétel abból a szempontból bontja szét az elsőt, hogy azt mondja: a „saját fogalma”, amelyben a tudat a maga igazságában ragadja meg magát, a magát-fogalmilag-megragadás menete számára az a mérték, amely a megmérttel együtt a tudatba esik. A harmadik tétel a megmért és a mérték eredendő egységébe utal, amely egységként a tudat létezik, amennyiben ő maga a vizsgáló összehasonlítás(ként *van*), amelyből mindkettő előjön, mégpedig a megjelenő megjelenésével. A megjelenés lényege a tapasztalat. E szónak most kell megőriznie azt a jelentését, melyet a tudat természetére való utalásból kapott.

Az előbbi vizsgálódó szemlélés révén azonban olyasmi adódott eredményként a tudatra vonatkozó három tétellel, amit már mindig is meg kellett nevezni, mert a maga módján elkerülhetetlen. Hegel maga csak abban a bekezdésben mondja ki ezt explicit módon, amelyben fölbukkan a döntő „tapasztalat” szó. Az igék mindhárom tételben kétértelműek: az elsőben a „van”, a másodikban az „ad”, és a harmadikban a „vizsgál”.

A tudat önmaga számára a saját fogalma(ként van), és ugyanakkor

nem is az. A saját fogalma úgy, hogy a fogalom a számára lesz, és a fogalomban találja meg magát.

A tudat a saját mércéjét adja benne magában, s ugyanakkor nem is adja. Adja, amennyiben a tudat igazsága belőle magából ered, ami a megjelenésében az abszolút bizonyossággként érvényesül. Nem adja, amennyiben a mércét – amely mint mindenkor csak nem-igaz tárgy sohasem állja meg a helyét – újra és újra vissza-, s így mintegy titokban tartja.

A tudat vizsgálja önmagát, és ugyanakkor mégsem vizsgálja. Vizsgálja, amennyiben egyáltalán a tárgyiség és a tárgy összehasonlításából az, ami. Nem vizsgálja, amennyiben a természetes tudat köti magát a vélekedéséhez, és az igazát vizsgálat nélkül az abszolút igaznak tünteti föl.

Ezzel a kétértelműséggel a tudat saját lényegének az alapvonását árulja el: azt, hogy már valami, ami ugyanakkor még nem. A tudat [Bewußtsein] értelmében vett lét [Sein] azt jelenti: a már még-nem-jében tartózkodni, és pedig úgy, hogy ez a már a még-nemben van jelen. A jelenlét magában a magát a márba utasítás. A jelenlét útra kel a márhoz. Önmaga számára képzi meg az utat. A tudat léte abban áll, hogy az magát útnak-indítja [be-wegt]. A lét, melyet Hegel a tapasztalatként gondol el, a mozgás alapvonásával rendelkezik. Hegel ezekkel a szavakkal kezdi a tapasztalat lényegét kimondó tételt: „*A dialektikus mozgás...*” voltaképpen az, amit tapasztalatnak nevezünk, és pedig itt az arról való töprengésben, hogy mit jelenít meg a megjelenő tudás ábrázolása. A szöveg legrosszabb félreértése volna, ha úgy vélnénk, csak azt hangsúlyozandó jellemzi Hegel valamiféle tapasztalatként az ábrázolást, hogy annak a fenoménnekhez kell tartania magát, és óvakodnia kell attól, hogy valamilyen konstrukcióvá fajuljon el. Nem az itt elgondolandó tapasztalat tartozik hozzá az ábrázoláshoz sajátos jellegének egy ismérveként, hanem az ábrázolás tartozik a tapasztalat lényegébe. A tapasztalat a megjelenő mint olyan megjelenése. A megjelenés ábrázolása a megjelenéshez tartozik, és úgy tartozik hozzá, mint a mozgáshoz, amelyben a tudat realizálja realitását.

Hegel hangsúlyos módon „dialektikusnak” nevezi ezt a mozgást. A csak itt alkalmazott jellemzést a szövegrésznek sem a korábbi, sem a későbbi bekezdéseiben nem világítja meg. Kísérreljük meg tehát ab-

ból megérteni, hogy mi a dialektikus, ami a tudat természetére vonatkozó eddigi töprengésből kiderült. Dédelgethetnénk magunkban azt a szándékot, hogy a tézis, az antitézis és a szintézis egységéből magyarázzuk meg, mi a dialektikus. Csakhogy mindennek, ami valamilyen módon thetikus, abban a tudatban rejlik a lényege, amelyben – ha a negációból kiindulva értjük – a negativitás is gyökerezik. A tudat lényegének azonban csak a saját természetének kibontása révén kell meghatároznia önmagát. Ugyanakkor azonban félretehetjük azt a problémát, hogy a dialektika csak a megismerés egy módszere-e, vagy pedig valami reálisként magába az objektíve reálisba tartozik. A probléma mindaddig látszatprobléma, amíg nem határoztuk meg, miben áll a reális realitása, mennyiben alapszik ez a realitás a tudat létén, és hogyan is viszonyul ehhez a léthez. A dialektikára vonatkozó magyarázatok ahhoz az eljáráshoz hasonlóak, amely a szennyvizek állóvizéből kívánja megmagyarázni a forrás felfakadását. A forráshoz vezető út talán még hosszú. De meg kell próbálnunk az irányába mutatni azáltal, hogy igénybe vesszük Hegel segítségét.

A tudat mint tudat a maga mozgása, hiszen az az ontikus-preontológiai és az ontológiai tudás összehasonlítása. Az ontikus-preontológiai tudás igénybe veszi az ontológiai tudást. Ez utóbbi azzal az igénnyel lép föl az előbbivel szemben, hogy annak az igazsága. Az egyik és a másik között ($\delta\iota\alpha$) van ezeknek az igényeknek a mondása, valamiféle $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$. Ebben a beszélgetésben tulajdonítja magának a tudat a maga igazságát. A $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ valamiféle $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Ám a beszélgetés nem marad meg a tudat egy alakjában. A beszélgetés azon beszélgetésként, ami, keresztülmegy ($\delta\iota\alpha$) a tudat alakjainak egész birodalmán. Ebben a keresztülmenetelben gyűjti össze magát a maga lényegének az igazságába. Az egészen áthaladó összegyűjtés ($\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$) magát-összegyűjtés ($\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$).

A tudat: tudat mint a természetes és a reális tudás közti beszélgetés, amely beszélgetés lényegének összegyűjtését végzi el alakjain keresztül. Amennyiben a tudat megképzése *egyszerre* történik a magát összegyűjtő beszélgetésként és a magát kimondó összegyűjtésként, a tudat mozgása dialektikus.

Az ontikus-ontológiai tudat dialogikus vonásából domborítható ki utóbb a megjelenítésének thetikus jellege, amiért is mindig helyes

a dialektikának a tézis, antitézis és szintézis egységeként való jellemzése, de ez mindig valamiféle levezetett jellemzés marad. Ugyanez érvényes a dialektikusnak a nem-véges negativitásként való értelmezésére. Ez az értelmezés a tudat beszélgetés-alakjainak a magán-keresztül-összegyűjtésén alapszik, és pedig az abszolút fogalom tekintetében, amelyként a tudat a véghezvitt igazságában *van*. A thetikuszpozicionális és a negáló negáció előfeltételezik a tudat eredendően dialektikus megjelenését, sohasem alkotják azonban természetének az összetételét. A dialektikus nem magyarázható meg logikailag, a megjelenítés pozitív vagy negatív tételezéséből, és nem rögzíthető ontikusan sem, a reális tudaton belüli sajátos aktivitásként vagy mozgásformaként. A dialektikus a megjelenés módjaként abba a létbe tartozik, amely mint a létező létezősége bomlik ki a jelenlétből. Hegel nem dialektikusan ragadja meg fogmailag a tapasztalatot, hanem a dialektikust gondolja el a tapasztalat lényegéből. A tapasztalat annak a létezőnek a létezősége, amely mint subiectum a szubjektív-tásból határozza meg magát.

A tapasztalat döntő lényegmozzanata abban áll, hogy benne jön létre a tudat számára az új igaz tárgy. Az új tárgy keletkezésén mint az igazság keletkezésén múlik a dolog, nem azon, hogy valamely tárgy [Gegenstand] mint valamiféle szembenlévő [Gegenüber] vétetik tudomásul. A tárgyat most egyáltalán nem a megjelenítés szembenlévőjeként kell elgondolnunk többé, hanem akként, ami a régi, a még nem igaz tárgy értelmében vett tárggyal szemben a tudat igazságaként jön létre. A tapasztalás [Erfahren] az a mód, ahogyan a tudat, amennyiben van, a fogalmának megfelelően, amelyként valóban van, végighalad [ausfährt]. A végighaladó kinyúlás [Auslangen] a megjelenő igazban szerzi meg [erlangt] az igazság megjelenését. Az igazságot megszerezvén magának a megjelenésnek a maga-száma-ra-megjelenésébe jut el. A tapasztalásban lejátszódó haladás a végighúzás [Ziehen] eredendő jelentésével rendelkezik. Az ács a házépítésnél egy meghatározott irányba halad [fährt] a gerendával. A haladás nyújtózkodás valami felé: az egyik ember a másik arcához nyúl [der eine fährt dem anderen ins Gesicht]. A haladás az oltalmazó eljutás valamihez: a pásztor kihajt [fährt aus], és a nyáját a hegyhez hajtja. A tapasztalás a kinyúlva-megszerző eljutás [das auslangend-

erlangende Gelangen]. *A tapasztalás a jelenlét, azaz a lét egy módja.* A tapasztalat révén a megjelenő tudat mint a saját jelenlétébe megjelenő van jelen magánál. A tapasztalat a saját lényege összegyűjtésébe gyűjti össze a tudatot.

A tapasztalat a magát-elénk-állításban [Sich-vor-stellen] létezik a jelenlévő jelenlétének a módján. A tudat számára a megképződése történetében mindenkor létrejövő új tárgy nem bármiféle igaz és létező, hanem az igaz igazsága, a létező léte, a megjelenő megjelenése, a tapasztalat. A új tárgy a tizennegyedik bekezdés záró mondata szerint semmi egyéb, mint maga a tapasztalat.

Az ens essentialja a maga essé-jében a prezencia. Ám a prezencia a prezentáció módjában létezik. Mivel azonban közben az ensből, a subiectumból res cogitans lett, ezért a prezentáció magában ugyanakkor elénk-állító, azaz reprezentáció. Amit Hegel a „tapasztalat” szóban gondol, az csak azt mondja el, hogy mi a res cogitans mint a subiectum co-agitans. A tapasztalat a reprezentációban lényegileg lakozó és így magát abszolváló abszolút szubjektum prezentációja. A tapasztalat az abszolút szubjektum szubjektitása. A tapasztalat mint az abszolút reprezentáció prezentációja az abszolútum parúszíaja. A tapasztalat az abszolútum abszolútsága, annak megjelenése az abszolváló maga-száma-megjelenésben. Minden azon múlik, hogy az itt megnevezett tapasztalatot a tudat léteként gondoljuk el. A lét azonban jelenlétet jelent. A jelenlét mint megjelenés ad hírt magáról. A megjelenés most a tudás megjelenése. A létben, amelyként a tapasztalat létezik, rejlik a megjelenés jellegeként a prezentálás értelmében vett megjelenítés. Hegel még ott is elsősorban a jelenlét mozzanatára ügyel, ahol a közönséges „empíria” jelentésben használja a „tapasztalat” szót. Tapasztalaton aztán (lásd *A szellem fenomenológiájában* „A tudomány rendszeréhez” írott előszót, 13. o.) „a jelenbelire [Gegenwärtiges] mint olyanra irányuló figyelmet”* érti. Hegel körültekintően jár el azzal, hogy semmiképp sem csak azt mondja, hogy a tapasztalat a jelenbelire figyelés, hanem hogy az erre figyelés a maga jelenlétében [Anwesen].

A tapasztalat a jelenlévőre vonatkozik a maga jelenlétében. Amenny-

* A fordítást módosítottam. (*A ford.*)

nyiben azonban a tudat van, amennyiben önmagát vizsgálja, annyiban a jelenléte felé halad, hogy eljusson ebbe. A megjelenő tudás megjelenéséhez hozzátartozik, hogy a prezenciájában reprezentálja, azaz ábrázolja magát. Az ábrázolás a tapasztalathoz, éspedig annak lényegébe tartozik. Nem csupán a tapasztalatnak az az ellenpárja, amely akár hiányozhatnék is. Ezért csak akkor gondoltatik el a tapasztalat a teljes lényegében, az abszolút szubjektum értelmében vett létező létezőségeként, ha napvilágra jön, milyen módon tartozik hozzá a megjelenő tudás ábrázolása a megjelenéshez mint olyanhoz. A tapasztalatnak mint az abszolútum létezésének [Dasein] a lényegébe vezető utolsó lépést a szövegrész utolsó előtti bekezdése hajtja végre.

A tizenötödik bekezdés ahhoz a képzethez kapcsolódik, amellyel a természetes tudat rendelkezik arról, amit tapasztalatnak szokás nevezni. Ezzel a képzettel ellentétes a Hegel által elgondolt tapasztalat. Ez azt jelenti: a metafizikailag elgondolt tapasztalat hozzáférhetetlen marad a természetes tudat számára. Ez a tapasztalat a létező létezősége, s ezért sohasem valamiféle létező alkotóelemként található meg eleve a létezőn belül. Ha jó tapasztalatot szerzünk egy tárgyról, például egy szerszámról a használata során, akkor arról szerzünk tapasztalatot, amire a tárgy, amellyel a tapasztalatot szerezzük, alkalmazzatik. Ha egy emberről rossz tapasztalatot szerzünk, azt bizonyos alkalmakkor, helyzetben és körülmények között szerezzük, amikor az embernek helyt kellene állnia. A tárggyal kapcsolatos tapasztalatot nem erről a tárgyról, hanem egy másikról szerezzük, amit hozzácsatolunk, amelybe belebocsátkozunk. A közönséges tapasztalásban (experiri) azon feltételek felől látjuk a vizsgálandó tárgyat, amelyek közé az más tárgyak révén került. Ezekből következik, hogyan is áll a helyzet a tárggyal. Ha meg kell változtatnunk a képzeteket, amelyekkel addig a vizsgálandó tárgyról rendelkezünk, akkor a változtatás [Änderung] másikja [das Andere] az újonnan idehozott tárgyaktól jut osztályrészül nekünk. A régi tárgy nem-igazsága azon az új tárgyon mutatkozik meg, melyet egyenesen azért jelenítünk meg, hogy azt ugyanúgy megjelenítve összehasonlító vonatkozásba hozzuk azzal a már ismerttel, amelyikről tapasztalatot akarunk szerezni. Ezzel szemben a tapasztalatban, amelyként maga a tudat van, épp fordított a helyzet.

Ha valamely tárgy tárgyiségát, valami igaznak az igazságát jelenítjük meg, akkor a tapasztalatot a régi tárgyról szerezzük, éspedig úgy, hogy épp a régi tárgyban jön létre az új, a tárgyiség. A régi tárgyról és a régi tárgyból emelkedik az új a maga rangjára. Ezért nemcsak hogy nem kell elmennünk egy másik közvetlenül eleve meglevő tárgyhöz, hanem előbb külön bele kell mennünk a régibe. A természetes tudat közvetlenül mint létezőt állítja elének a megjelenítettjét és a megjelenítését, anélkül hogy figyelne a létre, melyet eközben már megjelenít. Ha ezért észre kell vennie a létező létét, akkor nem szabad csak megmaradnia a létezőn, hanem bele kell mennie, éspedig oly módon, hogy visszamegy ahhoz, ami számára a létező megjelenítésénél már a megjelenítettségben van. Amennyiben a megjelenő megjelenítése a felszínre jön, a tudat már bizonyos módon lemondott a közönséges megjelenítésről, és visszafordult a megjelenőtől a megjelenéshez, s így megfordult.

A megjelenés maga-száma-megjelenésében „magának a tudatnak a megfordítása” érvényesül. A tudat tapasztalatának alapvonása ez a megfordítás. Sőt ez a „mi kiegészítésünk”. Ami e megfordítás során ábrázolódik a tudat számára, az nem „a tudat számára”, jelesül nem a természetes tudat számára van. Ami a megfordításban ábrázolódik, az nem „számára”, a tudat számára van, „amelyet mi szemlélünk”, hanem „számunkra”, akik vizsgálódva szemlélünk. Kik azok a „mi”?

Ezek azok, akik a megfordításában meghagyják ugyan a természetes tudatot a maga vélekedésében, de ugyanakkor külön a megjelenő megjelenésére néznek. Ez a nézés, amely külön a megjelenésre néz oda, az odanézés, amelyként az a szkepszis megy végbe, amely az abszolútum abszolútságára nézett előre, és eleve számított rá. Az, amire a magát beteljesítő szkepticizmusban fény derül, „számunkra” mutatkozik meg, azaz azok számára mutatja meg magát, akik a létező létezőségére gondolván már el vannak látva a léttel. A tudatnak a szkepszisben működő megfordítása a látás átállításának útja [Versehgang], amely révén a tudat a megjelenésre állítja át látását. Ami az imígyen átállított látás számára megmutatkozik, tartalma szerint persze magához a tudathoz tartozik, és „számára” van. Ám az a mód, ahogyan a megjelenő megmutatja magát, jelesül a megjelenésként, a megjelenő kinézete, az előző-a, amely minden megjelenőt megké-

pez, a látókörbe állít és alakít, a μορφή, a forma. Hegel ezt nevezi „a formainak”. Ez sohasem „számára”, a természetes, közvetlenül megjelenítő tudat számára van. Amennyiben a formai a számára van, mindig csak tárgyként, de sohasem a tárgyiséggé van számára. A formai, a létező létezősége a „mi számunkra” van, akik a megfordításban nem közvetlenül a megjelenőre, hanem a megjelenő megjelenésére nézünk. A tudat megfordítása, ami a megjelenítés megfordítása, nem a közvetlen megjelenítésből kanyarodik el valamilyen mellékútra, hanem a természetes megjelenítésen belül abba bocsátkozik bele, ahonnan a közvetlen megjelenítésnek majd osztályrészülni jut az, amit az a jelenlévőként észlel.

A tudat megfordításában abba bocsátkozunk bele, ami mögé semmilyen természetes tudat nem jut el. Arra irányítjuk a tekintetünket, ami „a háta mögött zajlik”. Ehhez szükséges a megfordítás is. Ezáltal jut el a megjelenő megjelenése az ábrázolásba. A tudat tapasztalata a megfordítás révén válik a „tudomány megszabott útjává”. Az ábrázolás a létező létét állítja elénk. Az ábrázolás az őv ἢ ὅν tudománya. A megfordítás, amelyben az odanézés a megjelenőhöz mint a megjelenőhöz fordul, hozza a nézést a tudomány által járt útra. A létező létére irányuló szépségszisz rá magára helyezi vissza a létezőt, úgyhogy az a „mint”-ben mutatja meg magát mint létező. A létező engedi a ἢ-t külön az ὅv vonatkozásában megtörténni. Így a tapasztalat döntő eleme, ami révén a tudat a maga számára a maga megjelenésében megjelenik, a megfordításban van. Ez mindazonáltal „a mi kiegészítésünk”.

De az előző bekezdésekben (lásd különösen a tizenkettediket) nem arra fordította-e Hegel minden erejét, hogy megmutassa: a megjelenő tudás ábrázolásánál épp útjukra kell engednünk ötleteinket és a gondolatainkat, hogy „a tiszta odanézés” maradjon meg számunkra? Nem mondja-e kifejezetten a tizenharmadik bekezdésben, hogy a tudat önmagát vizsgálja, és ezért fölösleges „a kiegészítés részünkről”? Minden kiegészítés útnak engedésével kell elérnünk, hogy a megjelenő magától mutassa meg magát a megjelenésében. De az útnak engedés nem magától történik. Ha bármiféle engedést tevékenységnek tekintünk, akkor az útnak engedés az. Ez a tevékenység szükségképpen valamilyen kiegészítés megtétele. Hiszen a létező csak azáltal tud szabadon magától megjelenenni és megjelenését látsza-

ni engedni, hogy a magát beteljesítő szkepticizmus széksziszse előrenéz a létező létére. A tudat megfordításának kiegészítése a megjelenő mint olyan megjelenni engedése. A kiegészítés nem olyasmit erőltet rá a tapasztalatra, ami tőle idegen volna. Ellenkezőleg: csak azt hozza elő külön belőle magából, ami benne mint annak a tudatnak a létében rejlik, amelyik a tudat első tétele szerint a saját fogalma önmaga számára. A kiegészítés ezért nem is szüntetheti meg soha az ábrázolás számára szükséges tiszta odanézést. Ellenkezőleg: a kiegészítésben és a kiegészítés révén kezdődik a tiszta odanézés. Ezért marad meg az odanézés a kiegészítésben.

Az előző szakaszban azt mondja Hegel, hogy a tapasztalat az a mozgás, amelyet maga a tudat fejt ki rajta magán. A kifejtés annak a hatalomnak [Gewalt] az érvényesülése, amelyként az abszolútum akarata akarja, hogy az abszolútum a maga abszolútságában legyen nálunk. Az akarat, amelyként az abszolútum van, a tapasztalat módján érvényesül. Ez az a kinyúlóan-megszerző eljutás, amelyként a megjelenés a maga számára megjelenik. Ezen eljutásként (jelenlétként) jellemzi a tapasztalat az akarat azon lényegét, amely a tapasztalat lényegével a lét lényegében rejtőzik el. Az itt elgondolandó tapasztalat nem a megismerés, és nem is a közönségesen megjelenített akarás valamely módja. Azért érvényesül tapasztalatként az abszolútum akarata, hogy nálunk legyen, azaz számunkra jelenjék meg mint a megjelenő. Annyiban ábrázolja számunkra magát a megjelenő a maga megjelenésében, amennyiben megcselekedjük a megfordítás kiegészítését. A kiegészítés tehát az abszolútum akaratát akarja. A kiegészítés maga az abszolútum abszolútságának akartja. A tudat megfordítása nem tesz hozzá semmi önöset részünkről az abszolútumhoz. Visszaállít minket a lényegünkbe, ami abban áll, hogy az abszolútum parúsiájában vagyunk jelen. Ez azt jelenti számunkra: a parúsiát ábrázolni. A tapasztalat ábrázolása a tapasztalat lényegéből van akarva, a tapasztalathoz hozzátartozóként. A kiegészítés azt hozza felszínre, hogy s miképp hasoníttattunk az odanézésben az abszolútum abszolútségéhez.

A tapasztalat a létező léte. A létező időközben a tudat karakterében jelent meg, és mint a megjelenő, a reprezentációban *van*. Ha mármost azonban a tapasztalat lényegéhez hozzátartozik az ábrázolás, ha

az ábrázolás a megfordításban gyökerezik, ha a megfordítás mint a mi kiegészítésünk az abszolútum abszolútságához való lényegi viszonyulásunk valóra váltása, *akkor a lényegünk maga tartozik hozzá az abszolútum parúsiájához*. A megfordítás az abszolútságba való bepillantás, a szkepszisz. A szkepszisz minden megjelenőt megfordít a megjelenésében. Azzal, hogy eleve átállítja a látását a megjelenésre, minden megjelenőt mint ilyent fölülmúl, átfog, és megnyitja annak a helynek a kiterjedését, amelyben a megjelenés megjelenik. Ebben a helyben és rajta keresztül járja be az ábrázolás pályáját azzal, hogy szkeptikusan mindig maga-előtt-megy. A megfordításban az ábrázolás az abszolútum abszolútságát bírja maga előtt, s így bírja magánál az abszolútumot. A megfordítás a tudat megképződéstörténetének a helyét nyitja meg és határolja körül. Ily módon szavatolja a tudat tapasztalatának a teljességét és az előrehaladását. A tapasztalat megy, azzal, hogy maga-előtt-megy, s maga-előtt-menne visszajön magára, a visszajövésben kifejlik a tudat jelenlétébe, és a jelenlétként *állandóvá* válik. A tudat abszolválta állandó jelenléte az abszolútum léte. A megfordítás révén a saját megjelenésében és csak ebben mutatja meg magát a megjelenő tudat. A megjelenő a maga megjelenésébe lépve külsővé válik [Entäußerung]. A külsővé válás révén létének a végétébe megy ki a tudat. Ám nem magától és lényegétől távozik el ily módon, és nem is gyengeségének az ürességébe hullik az abszolútum a külsővé válás révén. Épp ellenkezőleg: a külsővé válás a megjelenés teljének a magánál-maradása annak az akaratnak az erejéből, amelyként az abszolútum parúsiája érvényesül. Az abszolútum külsővé válása az abszolútság megjelenésének a menetébe való teljes behelyezkedése [Er-Innerung]. A külsővé válás annyira nem az absztrakcióba való elidegenedés, hogy épp általa válik honossá a megjelenés a megjelenőben mint olyanban.

Egészen más kérdés persze, hogy a szubjektitás a lét külön lényegi történelmi sorsa-e, amelyben a lét el nem rejtettsége – nem a létező igazsága – *visszahúzódik*, külön korszakot határozva meg így, s ha igen, mennyiben. A szubjektitáson belül minden létező mint olyan lesz tárgyá. Minden létező az állandóságból [Beständigkeit] és az állandóságban létező. Ha annak a szubjektitásnak a korszakában, amelyben a technika lényege gyökerezik, a tudattal a természet állí-

tódik szembe a létként, akkor ez a természet csak a létező, vagyis annak az újkori technikai eltárgyasításnak a tárgya, amely megkülönböztetés nélkül érinti a dolgok és az emberek állagát.

A tudat megfordítása mindenekelőtt és eleve azt a közöttet ($\delta\iota\alpha$) nyitja meg külön, amelyen belül a természetes tudat és az abszolút tudás közti beszélgetés a maga nyelvéhez jut. A megfordítás mint az abszolútum abszolútságára irányuló szkepszisz ugyanakkor azt a teljes terepet is megnyitja, amelyen keresztül ($\delta\iota\alpha$) a tudat a bevégzett igazságba gyűjti össze a történelmét, és ily módon képez. A tudat megfordítása világítja meg a kétféle $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ kétféle $\delta\iota\alpha$ -ját. A megfordítás képezi meg előre és egyáltalán a lényegi játékteret azon mozgás dialektikus jellege számára, amelyként a tapasztalat mint a tudat léte végbemegy.

A tudat megfordítása a szkepszisz nézésének a valóra váltása, azé a szkepszisé, amely annyiban lát, amennyiben már átállította a látását az abszolútságra, s így általa el van látva vele. A szkepszisz „láttam volt”-ja ($\nu\iota\delta\iota$) az abszolútság tudása. A tudat megfordítása annak a tudásnak a lényegi közepe, amelyként a megjelenő tudás ábrázolása kifejlül. Ily módon az ábrázolás magának a tudatnak a menete a maga-száma- megjelénéshez a megjelenésben. Az ábrázolás „a tudományhoz vezető út”. Az ábrázolás mint a tudományhoz vezető, fogalmilag így megragadott út maga tudomány; hiszen az út, amelyre útnak-indítja magát, a tapasztalat értelmében vett mozgás. Az ebben a mozgásban és ekként a mozgásként érvényesülő erő [Gewalt] annak az abszolútumnak az akarata, amely a saját parúziájában akarja magát. Ebben az akaratban van az útnak a szükségszerűsége.

Hegel a bekezdések továbbfutó szövegétől egyetlenként elkülönített mondatba foglalja össze a tapasztalat lényegről való töprengés eredményét, a tizennegyedik és a tizenötödik bekezdés hozadékát. A mondat így a szövegrész minden előző bekezdését is bevonja a döntő gondolatba. Ez a következőképpen hangzik:

„E szükségszerűségnek köszönhetően ez a tudományhoz vezető út már maga is *tudomány*, s tartalma szerint így a *tudat tapasztalatának* a tudománya.”

Ha egymás mellé helyezzük a mondat kiemelt szavait, azok azt a címet eredményezik, amelyet Hegel először *A szellem fenomenológiája* élére állított: a tudat tapasztalatának a tudománya. A megelőző bekezdések, betű szerint véve a dolgot, e cím magyarázatát tartalmazzák. A tapasztalat a megjelenő tudás mint megjelenő megjelenése. A tudat tapasztalatának a tudománya a megjelenőt mint megjelenőt ábrázolja. A megjelenő az öv, a tudat értelmében vett létező. Az ábrázolás székszisze θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπαρχοντα καὶ αὐτό „a (megjelenésben) jelenlévőt szemléli mint az (így) jelenlévőt és így azt (szemléli), ami ezen (a megjelenőn a megjelenésében) belőle magából fakadóan már eleve uralkodik”.

Az ábrázolás felszerelkezik annak az akaratnak az erejével, amelyként az abszolútum a maga jelenlétét (parúsziját) akarja. Arisztotelész ἐπιστήμη τις-nek nevezi a létezőnek mint létezőnek az általa jellemzett megismerését, vagyis egy módnak, ahogyan a látásunk és felfogásunk ott tartózkodik, jelesül a jelenlévő mint olyan mellett. Az ἐπιστήμη mint az állandóan jelenlévőnél való ott-tartózkodás egy módja, maga az el-nem-rejtetten jelenlévőnél való emberi jelenlét egy módja. Saját magunkat űzzük tévútra, ha az ἐπιστήμη szót a „tudomány” szóval fordítjuk, és ha kinek-kinek a tetszésére bízunk, hogy azt vélje érteni e szó kapcsán, ami számunkra épp a tudomány címszó alatt általánosságban ismert. Ha itt az ἐπιστήμη szót mégis a tudomány szóval fordítjuk, úgy csak akkor valóban helytálló ez az értelmezés, ha a „láttam volt”-ként értjük a tudást, ezt a „láttam volt”-ot pedig abból a nézésből gondoljuk el, amely a jelenlévő mint jelenlévő kinézete előtt áll, és magára a jelenlétre néz. Az így elgondolt tudomány felől őrzi meg, éspedig nem véletlenül, az Arisztotelész-féle ἐπιστήμη τις a lényegvonatkozást ahhoz, amit Hegel „a tudománynak” nevez, melynek tudása mindazonáltal a jelenlévő jelenléte megváltozásával megváltozott. Ha csak ebben az értelemben értjük a „tudomány” elnevezést, akkor az egyébként tudománynak nevezett tudományok csak másodsorban jelentik a tudományt. A tudományok alapján véve a filozófia, ám olyan módon, hogy azok elhagyják saját alapjukat, és abban rendezkednek be a maguk módján, amit a filozófia megnyitott nekik. Ez a τέχνη terepe.

Az általa jellemzett tudományt, amely a létezőt mint létezőt veszi

szemügyre, az első filozófiának nevezi Arisztotelész. Ez azonban nemcsak a létezőt szemléli a létezőségében, hanem azt a létezőt is, amelyik tisztán megfelel a létezőségnek, vagyis a legfőbb létezőt. Ez a létező, τὸ θεῖον az isteni, különös kétértelműséggel „a lét”-nek is nevezetik. Az első filozófia mint ontológia egyszersmind a valóban létező teológiája is. Ezt pontosabb megnevezéssel teiológiának kellene neveznünk. A létező mint olyan tudománya magában onto-teológiai.

Hegel ennek megfelelően nem a tudat tapasztalata tudományának, hanem „tudomány”-nak nevezi a megjelenő tudás ábrázolását. Ez a „tudomány” csak része „a” tudománynak. Ezért áll még nyomatékosan „A tudat tapasztalatának a tudománya” cím fölött az, hogy „Első rész”. A tudat tapasztalatának a tudománya magában a tudomány másik részére utal. A másik rész a rangját illetően ugyanúgy nem sorolódik az első mögé, mint ahogy a teológia sem sorolódik az első filozófián belül az ontológia mögé. De elé sem sorolódik. Nem is egyenrangúak egymással. Mindkettő rendre a maga módján: ugyanaz. Külsőlegesen beszélhetünk első és második részről, ám azért nem esetleges ez a beszédmód, mert Platónról és Arisztotelészről Nietzscheig annyira rejtve marad a metafizika onto-teológiai lényege egységének az alapja, hogy még csak meg sem fogalmazódik a rá irányuló kérdés. Ehelyett a szerint a változó nézőpont szerint ingadozik az ontológia és a teológia pozíciója a másikéhoz képest, hogy az egyik vagy a másik tudomány-e az elsődleges és a tulajdonképpeni tudomány az első filozófián belül. Hegel szerint a tudat tapasztalatának a tudománya, azaz a valóban létezőnek az ontológiája a maga létezésében [Dasein] a tudomány másik részére utal mint „a voltaképpeni tudományra”.

A tizenhatodik bekezdés, amellyel a szövegrész zárul, nyitja meg a kilátást erre az összefüggésre. Ez az összefüggés mindazonáltal csak akkor mutatja meg magát, ha szem előtt tartjuk, hogy a tapasztalat azon létező létezősége, amelyik mint tudat van jelen az alakjaiban. A jelenlévő jelenléte, az ὄν οὐσίᾱ-ja már a görög gondolkodók számára is azóta, hogy az ὄν mint a φύσις? felnyílt, a φαίνεσθαι: a magát megmutató megjelenés. Ennek megfelelően akként gondoltatott el a je-

lennl  v   sokfélesége (τὰ ὄντα), ami a maga megjelenésében egyszerűn be-    elfogadtatik: τὰ δοκο  ντα. A δ  ξα közvetlenül el-    magához fogadja a jelenlévőt. A νοε  ν ezzel szemben az az észrevezés, amely a jelenlévőt mint ilyent elfogadja, és jelenlétére tekintettel maga elé veszi. Mivel az   v, a jelenlévő kétértelműen egyaránt jelenti magát a jelenlévőt és azt, hogy az létezik [Anwesend], ezért az   v lényegi szükségszerűségből fakadóan ugyanolyan eredendően vonatkozásban áll a νοε  ν-nel és a δ  ξα-val is.

A jelenlét alapv  n  s  val b  r annak a léte is, ami a bizonyosságban a tudott. A tudott megjelenésként létezik [west].   m a tudás, azaz a res cogitans értelmében vett subiectum jelenlétében a megjelenés már nem az idea mint ε  δος, hanem az idea mint perceptio megmutatkozása. A megjelenés most a prezentáció módján való jelenlét a reprezentáció birodalmában. A megjelenő tudás megjelenése a tudat közvetlen jelenléte. Ez a jelenlét pedig a tapasztalat módján létezik. A tapasztalattal jut el az abszol  t  m, a szellem, „igazságának” a kifejelett „egész birodalmába”.   m igazságának a mozzanatai a tudat alakjai, amelyek a tapasztalat menetében mindent levettek, ami mindenkor csak a természetes tudat számára látszik az igaznak, amennyiben az a maga történelmében mindenkor csak a számára van. Ha ezzel szemben beteljesedett a tapasztalat, a megjelenő megjelenése eljutott a tiszta l  tsz  sba, amelyként az abszol  t  m abszolút módon van jelen önmagánál, és maga a lényeg. Ebből a tiszta l  tsz  sb  l érvényesül az az erő, amely magán a tudaton kifejti a tapasztalat mozg  s  t. Az abszol  t  mnak a tapasztalatban érvényesülő ereje „  zi tovább a tudatot a maga igaz egzisztenci  j  hoz”. Az egzisztencia itt a jelenlétet jelenti a maga-számára-megjelenés módján. Ezen a ponton esik egybe az abszol  t  m tiszta megjelenése annak lényegével.

A parúszia a jelenlét, amelyben az abszol  t  m nálunk, s ugyanakkor mint ez, önmagánál van. Ezen a ponton te  t  t a megjelenés   br  z  l  sa is egybeesik „a szellem voltaképpen-i tudományával”. A megjelenő tudás tudománya a voltaképpen-i tudományba vezet és tartozik. E tudomány   br  z  lja azt, hogy miként van jelen önmaga számára az abszol  t  m a maga abszolútságában. A voltaképpen-i tudomány „a logika tudománya”. Az elnevezést a hagyományból vette   t Hegel. A logika a fogalomról való tudásnak sz  m  t.   m a fogalom, amelyként

a tudat önmaga számára a saját fogalma, most az abszolútum abszolút önmegragadását nevezi meg az önmaga általi tulajdon abszolút megragadottságában. E fogalomnak a logikája az abszolútum ontológiai teiológiája. Ez, a tudat tapasztalatának a tudományától eltérően nem az abszolútum parúszáját ábrázolja, hanem az abszolútságot az önmagához való parúszájában*.

„A tudat *tapasztalatának* a tudománya” címben a „tapasztalat” szó hangsúlyosan középen áll. Ez a szó kapcsolja össze mint közvetítőelem a tudatot a tudománnyal. Amit a cím e szempont szerint mond, az megfelel magának a dolognak. A tapasztalat mint a tudat léte magában az a megfordítás, amely révén a tudat a maga megjelenésében ábrázolja magát. Ez azt jelenti: a tapasztalat az ábrázolásban tudomány. A természetes megjelenítés azonban közvetlenül, s csak abban az értelemben érti a címet, hogy a tudomány tárgya a tapasztalat, amely a maga részéről a tudatról való tapasztalat. A cím ugyanakkor fölülírja a művet, amely a tudat megfordítását hajtja végre azzal, hogy megjeleníti azt. A megfordítás azonban a természetes tudatot fordítja meg. Ezért mindaddig nem értjük meg a címet, amíg a természetes tudat megszokása alapján olvassuk. A két genitívus, „a tapasztalat...” és „a tudat...” nem genitívus obiectívust, hanem genitívus subiectívust nevez meg. A tudat, nem a tudomány az a szubjektum, amelyik a tapasztalat módján van. A tapasztalat pedig a tudomány szubjektuma. Másfelől nem vitatható, hogy a genitívus obiectívus megőrzi a maga értelmét, persze csak azért, mert érvényes a genitívus subiectívus. Pontosan elgondolva a dolgot, egyiket sem illeti meg elsőség a másikkal szemben. Mindkettő az abszolút szubjektum szubjektum-objektum-vonatkozását nevezi meg a maga szubjektitásban. E vonatkozásra tekintettel, amelynek a lényege a tapasztalatban van, a címet mindenkor a közepén, a közvetítő szón keresztülhaladva, egyszerűen hátulról előre és előlről hátrafelé is el kell gondolnunk.

A genitívusok az egyik és a másik jelentésben is azt a viszonyt nevezik meg, amelyet a megfordítás felhasznál, anélkül hogy azt külön valaha is elgondolná: a létnek a létezőhöz fűződő viszonyát mint a létezőnek a léthez fűződő viszonyát. A dialektikus mozgás azon a he-

* A parúszia a jelenléten kívül eljövetelet is jelent. (A ford.)

lyen telepszik meg, amit a megfordítás bár megnyit, ám *mint* az említett viszony nyitottját, éppenséggel elfed. A természetes és az abszolút tudat közti szkeptikus dialógus az abszolútum abszolútságára vetett előre pillantásban átlátja ezt a helyet. A dialektikus szkepszisz a spekulatív filozófia lényege. A címben fellépő genitivusok nem csupán szubjektív és nem is csak objektív genitivusok, s nem is pusztán a kétféle genitivus összekapcsolása. A dialektikus-spekulatív genitivusba tartoznak. Ez a genitivus csak azért mutatja meg magát a címben, mert eleve teljesen uralmában tartja a nyelvet, amelyhez a tudat tapasztalata eljut, amennyiben beteljesíti az ábrázolását.

Az először választott, „A tudat *tapasztalatának* a tudománya” cím a mű nyomdai előállításakor eltűnik. A szövegrész azonban, amely megmagyarázza, megmarad. A címet egy másik váltja föl: „A szellem fenomenológiájának a tudománya”. A megmaradó szövegből, amely említést sem tesz a szellem fenomenológiájáról, így csak az új cím helyes értelmezése lesz. Ez a cím abban a teljes címben is fellép, amelyet a mű 1807-ben visel: „A tudomány rendszere. Első rész: A szellem fenomenológiája”. Amikor a mű Hegel halála után nem sokkal újra megjelent az összegyűjtött művek köteteként (1832), a cím már csak ekképp hangzik: „A szellem fenomenológiája”. A névelő csekély jelentőségűnek látszó elhagyása* mögött egy a Hegel gondolkodásában és másokkal való közlésének a módjában végbe ment döntő változás rejtőzik. A változás tartalmilag a rendszert érinti, időben nem sokkal „A szellem fenomenológiájának a tudománya” megjelenése után következik be, és vélhetőleg az oktatásba a nürnbergi gimnáziumban való bekapcsolódás váltja ki és erősíti fel. Az iskolai oktatás az egyetemen később újra megkezdett tanári tevékenységre is rányomta a bélyegét.

A teljes, „A tudomány rendszere” című *A szellem fenomenológiája* első megjelenésének idején dialektikusan-spekulatív többsérmű. Nem ezt jelenti, hogy a tudományok csoportok szerint valamilyen kigondolt rendszerbe egymás mellé helyezve. Nem is ezt: a filozófia mint

* Magyarul nem lehet érzékeltetni a különbséget a *Die Phänomenologie des Geistes* és a *Phänomenologie des Geistes* között. (A ford.)

a tudomány az összefüggésében kifejtve. A „tudomány rendszere” ezt jelenti: a tudomány magában az abszolútum abszolútságának abszolút szervezete. A szubjektum szubjektitása úgy létezik, hogy az, magát tudva, a szerkezete teljességébe rendezkedik be. Ez a berendezkedés a lét módja, ahogyan a szubjektitás van. „Rendszer” az abszolútum eggyé-összeállása, amely az abszolútságába gyűjti össze magát, és ezen eggyé-összeálltság révén szilárdult bele a saját állandó jelenlétébe. A tudomány a rendszernek szubjektuma, nem az objektuma. Ám úgy a szubjektum, hogy a tudomány, mivel a szubjektitásba tartozik, az abszolútum abszolútságának egy alkotóeleme. A tudomány Hegel számára *A szellem fenomenológiája* első megjelenítésének idején a valóban létező mint létező onto-teiológiai tudása. A szellem fenomenológiája kétféleképpen bontja ki a maga egészét: „A szellem fenomenológiája tudományává” és „A logika tudományává”. „A logika tudománya” Hegel számára ez idő tájt az abszolút teiológia, s nem az ontológia. Ez inkább „a tudat tapasztalatának a tudományaként” bontakozott ki. A fenomenológia az „első tudomány”, a logika pedig a tulajdonképpeni tudomány az első filozófián mint a létező mint olyan igazságán belül. Ez az igazság a metafizika lényege. Ám Hegel ugyanúgy nem kerekedett felül az iskolai metafizika didaktikus szisztematikájának régóta megszilárdult hatalmán, mint ahogy őt megelőzően Kant, illetve utána a kései Schelling sem. Nietzsche csak azért kel ki ez ellen a szisztematika ellen, mert gondolkodásának meg kell maradnia a metafizika lényeghez tapadó, onto-teiológiai rendszerében.

Miért tett le Hegel az elsőként választott, „A tudat *tapasztalatának* a tudománya” címről? Nem tudjuk. De sejtethjük. A saját maga által hangsúlyosan középre helyezett „tapasztalat” szótól rettent vissza? A szó most a létező létének a neve. Kant szerint a létező egyedül lehetséges elméleti ismeretét jelölő név. Mégis túlságosan merésznek látszott újra megcsendíteni a „tapasztalni” szó eredeti jelentésének a hangzatát, amely vélhetőleg még ott visszhangzott Hegel gondolkodói fülében? Megcsendíteni a tapasztalást mint a kinyúló eljutást, ezt pedig mint a jelenlét, az εἶναι, a lét módját? Túlságosan merésznek látszott ezt a régi hangot a nyelv alaphangjává emelni, amelyen ott is beszél a mű, ahol nem bukkan föl a „tapasztalat” szó? A mű mene-

tének minden lényeges helyén fölbukkan, az átmenetekben. Igaz ugyan, hogy az utolsó, a tudat mint szellem megjelenését ábrázoló fő részben a háttérbe szorul. Másfelől azonban még a mű befejezése után íródott előszó is „a szellem tapasztalatának a rendszeréről” beszél.

Ennek dacára eltűnik „a tudat *tapasztalatának* a tudománya” cím. Vele együtt eltűnik azonban a mű címéből a „tudat” szó is, jóllehet a tudat mint az öntudat az abszolútum abszolútságának lényegi körzetét alkotja, s noha a tudat az újkori metafizika földje, amely föld most mint „a tudomány rendszere” kerítette birtokába és parcellázta föl teljesen önmagát.

„A tudat *tapasztalatának* a tudománya” cím az alábbi új cím kedvéért tűnik el: „A szellem fenomenológiájának a tudománya”. Az új cím szerkezetileg pontosan egybevág a régivel. Genitivusait szintúgy dialektikusan-spekulatíván kell elgondolnunk. A „tapasztalat” szó helyébe az iskolafilozófiában már bevettnek számító „fenomenológia” lép. *A tapasztalat lényege a fenomenológia lényege.* A φαίνεσθαι, az abszolút szubjektum maga-száma-ra-megjelenése, ami „a szellem” megnevezést kapta, az ontikus és az ontológiai tudat között folytatott beszélgetés módján gyűjti össze magát. A fenomenológiában levő „-lógia” a λέγεσθαι, azon kétértelmű διαλέγεσθαι értelmében véve, amely azt a mozgást jellemzi, amelyként a tudat tapasztalata annak léte(ként *van*). A fenomenológia a szellem saját parúszijával folytatott párbeszéde beszélgetésének a magát-összegyűjtése. A fenomenológia itt a szellem létezését [Dasein] jelölő név. A szellem szubjektuma, s nem tárgya a fenomenológiának. A szó itt nem a filozófia valamely diszciplínáját jelenti, s nem is a kutatás egy sajátos módjának a megjelölése, melynek az adott leírása a feladata. Mivel azonban az abszolútum magát-összegyűjtése a maga parúszijába lényegének megfelelően megköveteli az ábrázolást, ezért ama rendeltetése, hogy tudomány legyen, már a fenomenológia lényegébe tartozik, ám nem amennyiben az a szellem megjelenítése, hanem amennyiben a szellem létezése, jelenléte. A rövidített, „A szellem fenomenológiája” cím, helyesen elgondolva, nem a meghatározatlanba*

* Itt a fenomenológia előtt álló határozott névelőre (Die Phänomenologie...) utal Heidegger. (*A ford.*)

hullik. A cím a végső lehetséges gyűjtésbe kényszeríti a gondolkodást. „A szellem fenomenológiája” ezt jelenti: az abszolútum parúszíája a maga érvényesülésében. A *szellem fenomenológiája* első megjelenése után egy évtizeddel az *Enciklopédia* (1817) iskolás rendszerében a szellem fenomenológiája a szellem filozófiájának egy szűk határok közé eső részévé süllyedt le. A „fenomenológia” név újra egy diszciplína neve, mint már a XVIII. században volt. Az antropológia és a pszichológia között helyezkedik el.

Mi azonban a szellem fenomenológiája akkor, ha a tudat tapasztalata? A magát beteljesítő szkepticizmus. A tapasztalat a természetes tudat és az abszolút tudás közti beszélgetés. A természetes tudat a mindenkor a maga idején történelmileg létező szellem. Ám ez a szellem nem ideológia. A szellem mint a szubjektitás a valóságos valóságossága. A történelmi szellemek mindenkor bennük magukban hozzájuk magukhoz belsővé-téve maradnak. Az abszolút tudás azonban a létező szellem megjelenésének az ábrázolása. Az abszolút tudás teljessíti be a szellembirodalom létszerkezetének „a megszervezését”. A beszélgetés menete arra a helyre gyűjti össze magát, amelyhez majd a maga menetében jut el (szerez meg), hogy bejárván azt, berendezkedjék, és miután így odaért, jelen legyen benne. A beszélgetés oda-eljutó menete a kétségbeesés útja, amelyen a tudat mindenkor elveszíti azt, ami őt illetően még-nem-igaz, és feláldozza azt az igazság megjelenésének. A „magát beteljesítő szkepticizmus” beteljesedésében hangzik el az ítélet: beteljesedett (lásd Ján 19,30). Az útnak azon a helyén születik az ítélet, amelyen maga a tudat a maga halálát halja, amelybe az abszolútum ereje kiragadta őt. A mű végén Hegel „az abszolút szellem golgotájának” (415. o.) nevezi a fenomenológiát.

A szellem fenomenológiájának a tudománya az abszolútum teológiája a dialektikus-spekulatív nagypéntekben való parúszíája tekintetében. Itt az abszolútum hal meg. Isten halott. Ez minden egyebet jelent, csak ezt nem: nincs Isten. „A logika tudománya” azonban a kezdetben az abszolút fogalomként magát-tudásában magánál jelenlevő abszolútum tudománya. Ez a tudomány az abszolútum teremtettség megelőző abszolútságának a teológiája. Az egyik és a másik teológia is: ontológia, egyik is, másik is: világi. A világ világságát gondolják el, amennyiben a világ itt ennyit jelent: a létező egészében véve, a

szubjektitás alapvonásával bíró létező. Az így értett világ rendeli arra a létezőjét, hogy jelen [präsens] legyen az abszolútumot reprezentáló reprezentációban. Az abszolút tudás tudománya mindazonáltal nem azért a világ világi teológiája, mert a keresztény és az egyházi teológiát szekularizálja, hanem mert az ontológia lényegéhez tartozik hozzá. Ez az ontológia régebbi minden keresztény teológiánál, amelynek a maga részéről előbb valóságosan lennie kell, hogy a szekularizáció valamilyen folyamata egyáltalán megkezdődhessék rajta. Az abszolútum teológiája a létezőnek mint annak a létezőnek a tudása, amely a görög gondolkodóknál hozza felszínre és követi a maga onto-teológiai lényegét, anélkül hogy azt valaha is egészen az alapjáig nyomon követné. Az abszolút tudomány nyelvében bukkan felszínre, hogy a keresztény teológia abban, amit tud, és ahogyan a tudottját tudja: metafizika.

Az a tétel, hogy a tudat tapasztalata a magát beteljesítő szkepticizmus, és az, hogy a fenomenológia az abszolút szellem golgotája, egybekapcsolja a mű befejezését a mű elejével. Csakhogy ami a szellem fenomenológiáját illetően lényegi, az nem a mű mint egy gondolkodó teljesítménye, hanem a mű mint magának a tudatnak a valósága. Mivel a fenomenológia tapasztalat, a létező létezősége, ezért a maga-számbára megjelenés összegyűjtése a megjelenésbe az abszolútum látszásából.

Az összegyűjtő magát-egybe-vevés azonban az akarat kimondatlan lényege. Az akarat az abszolútum parúziájában nálunk akarja tudni magát. A „fenomenológia” maga az a lét, amelynek a módja szerint az abszolútum magában és magáért nálunk van. Ez a lét akar, amennyiben az akarat a lényege. Még azon kell töprengeni, mennyiben jut a lét ehhez a lényeghez.

A „nálunk lenni” az abszolútum abszolútságához tartozik. E „nálunk” nélkül az az egyedülálló lenne az abszolútum, amely nem tudna megjelenenni a megjelenőben. Nem tudna felnyílni a maga el-nem-rejtettségébe. E felnyílás (φύσις) híján nem volna élet (ζωή). A tapasztalat a beszélgetés mozgása természetes és az abszolút tudás között. A tapasztalat abból az egyesítő egységből adódóan, amelyként gyűjt, mindkettő. A tapasztalat annak a természetes tudatnak a természete, amely a megjelenő alakjainak esetlegességében történelmi.

A tapasztalat ezeknek az alakoknak a fogalmi önmegragadása megjelenésük megszerveződésében. Ezért végződik a mű ebbe a mondatba: „a kettő együtt, a fogalmilag megragadott történelem, alkotja az abszolút szellem emlékezetét és golgotáját, trónjának valóságát, igazságát és bizonyosságát, amely nélkül [a szellem] az élettelen egyedülálló volna” (415. o.). Az abszolútumnak a maga abszolútságában a trónra mint arra a magasságra van szüksége, amelybe leereszkedik, anélkül hogy lealacsonyodnék.

Az abszolútum parúsziaja a fenomenológiaként történik meg. A tapasztalat az a lét, amelynek megfelelően az abszolútum nálunk akar lenni. Mivel a tapasztalathoz lényegszerűen hozzá tartozó ábrázolásnak nincs más ábrázolnivalója, mint a parúszia értelmében vett fenomenológia, ezért van megnevezve már az első bekezdés végén, amellyel a mű kezdődik, az, amiben végződik: a parúszia. Igaz ugyan, hogy ez, nevezetesen, hogy az abszolútum már magában és magáért nálunk van és nálunk akar lenni, minden feltűnés nélkül, csak egy mellékmondatban lett megemlítve. A mű bevezetésében azonban a mellékmondat az egyedüli főmondatává vált. A „nálunk” a „nem nélkülünk”-ként lepleződött le.

A szövegrész elején szereplő „nálunk”-ban még elgondolatlan a „mi” lényege. A mű végén található „nem nélkülünk”-ben határozódott meg a „mi” lényege. Mi vagyunk azok, akik a létező létét szkeptikusan külön figyelembe vesszük, s így voltaképpen becsüljük.

A kör bezárult: a mű utolsó szavának visszhangja hangzik az elejében. Hiszen annak a szövegrésznek a tizenhat bekezdése, amelyet *A szellem fenomenológiájához* írott bevezetőként szoktunk emlegetni, a műnek már a voltaképpeni kezdete.

A „Bevezetés” cím nem szerepel az 1807-es eredeti kiadásban. Csak az e kiadáshoz utólag hozzáillesztett tartalomjegyzékben szerepel, vélhetőleg a jegyzékkészítés kényszere miatti zavarodottságból adódóan, „Bevezetés” címen az előszóra következő szövegrész. Hisz tárgya szerint ez nem bevezetés, s ezért született előkészítés gyanánt a csak a mű befejezése után megíródott, jóval terjedelmesebb előszó. A tizenhat bekezdés alkotta szövegrész azért nem bevezetés, mert nem lehet az. Azért nem lehet, mert a fenomenológiához nincs bevezetés. Azért nincs, mert nem lehetséges bevezetés a fenomenoló-

giához. A szellem fenomenológiája az abszolútum parúsiája. A parúszia a létező léte. Azért nincs az ember számára bevezetés a létező létéhez, mert az ember lényege a lét kíséretében eme kíséret(ként) *van*. Amennyiben az abszolútum „nálunk lenni”-je uralkodóan érvényesül, már a parúsiában vagyunk. Sohasem vezethetünk bele sehonnán máshonnán. Ám miképp vagyunk az abszolútum parúsiájában? A természetes tudat megszokása szerint. Ennek számára úgy jelenik meg minden, mintha minden jelenlévő egymás mellett lenne. Szokásosan az abszolútum is úgy jelenik meg számára, mint valami a többi mellett. Ami a szokásosan megjelenített fölött van, hozzá, a természetes tudathoz képest van fölül. Ez a fölfelé mutató irányban eleve meglévő mellett [Neben], amely mellett aztán mi magunk vagyunk. A természetes tudat megjelenítésének vonzását követve a létezőnél időzik el, és nem foglalkozik a léttel, amely mégis eleve, sőt az említett vonzás dacára a létező létéhez vonzza. Mindazonáltal arról kezeskedik a természetes tudat, amikor felhívják a figyelmét a létre, hogy a lét valami elvont. Ami által a saját lényegébe vonatik, azt a természetes tudat valami elvontnak állítja be. Lényegének nagyobb mértékű kiforgatása, mint ez a vélekedés, nem lehetséges a természetes tudat számára.

E kiforgatáshoz képest elhalványodnak azok a fonákságok, amelyekben a természetes tudat bolyong, éspedig úgy, hogy az egyik fonákságot egy másik megszervezésével igyekszik félresöpörni, anélkül hogy emlékeznék a voltaképpeni kiforgatásra. Ezért a tartós szükség, hogy a tudat ebből a létező létéhez való oda-nem-fordulásból, a vele nem törődésből megforduljon, és odaforduljon a megjelenő megjelenéséhez. A természetes tudat nem vezethető be oda, ahol már van. Ám a megfordulásban a létező közepette tartózkodást sem szabad elhagynia. Külön, a maga igazságában magára kell vennie azt.

Betű szerinti értelmezésben azon cím magyarázataként vehetjük a tizenhat bekezdést, amely aztán kimaradt a könyvből. A dologból elgondolva azonban nem könyvcímről van szó, hanem magáról a műről. Sőt nem is csak a műről, hanem arról, aminek az az ábrázolása: a tapasztalatról, a fenomenológiáról mint az abszolútum parúsiájának létezése. Ám újfent nem azért, hogy tudomást vegyünk róla, hanem azért, hogy magában a tapasztalatban legyünk, amely magának a lé-

tünknek is alkotóeleme(ként *van*), és pedig a lét régi, áthagyományozott értelmében: jelenlévőnél... jelenlévőn.

A tizenhat bekezdésből álló szövegrész a természetes tudat visszaparancsolása tartózkodásának az elsajátításába. Ez a tudat megfordítása révén történik, aminek köszönhetően a tudat eljut a tapasztalatba, amelyként az abszolútum parúsziaja valójában megtörténik. A természetes tudat csak úgy hozható vissza megszokott megjelenítéséből, és úgy parancsolható a tapasztalatba, hogy a visszaparancsolás állandóan kapcsolódik azokhoz az elképzelésekhez, amelyeket a természetes tudat a maga módján rögvest alkot arról, ami az abszolút megismerés igényével az útjába kerül. Ez a természetes megjelenítés vélekedéséhez való kapcsolódás jellemzi a szövegrész bekezdéseinek stílusát és összefüggésüket.

A szövegrész, amellyel a mű tulajdonképpeni teste kezdődik, annak a szkepszisnek a kezdete, amely áthatja a magát beteljesítő szkepticizmust. A szkepszist elkezdni ennyit tesz: a „láttam volt”-ot az abszolútum abszolútságába valóra váltani és megtartani. A szövegrész a megkerülhetetlen alkalom a természetes tudat ösztönzésére, hogy benne magában oldja ki azt a tudást, amelyben már van, amennyiben a saját fogalma a maga számára. Csak ha már végrehajtottuk a tudatnak azt a megfordítását, amelyben a szellem megjelenése hozzánk fordul, akkor van jelen „számunkra” a megjelenő mint a megjelenő. A „számunkra” éppenséggel nem azt jelenti, hogy „hozzánk képest”, a szokványosan megjelenítőkhöz viszonyítva. A „számunkra” azt jelenti: „magában véve”, azaz az abszolútum abszolútságából megjelenésének a tiszta helyébe megjelenőn.

Csak akkor kezdődhet a tudat tapasztalatának az ábrázolása, ha a szövegrész hatására belementünk a megfordításba, ami az ábrázolás voltaképpeni kezdete. Az ábrázolás abszolút módon az abszolútum abszolútságával kezdődik. A parúszia akaratának végletes erejével kezdődik. Az abszolútum végletes külsővé válásával kezdődik a maga megjelenésében. Hogy előrepillanthassunk ebbe a megjelenésbe, úgy kell felfognunk a megjelenőt, ahogyan megjelenik, és távol kell tartanunk a vele kapcsolatos vélekedéseinket és gondolatainkat. Ez az utunkba kerülni engedés és az útnak-engedés mindazonáltal valamilyen tevékenység, amely csakis a megfordítás kiegészítéséből meríti

biztosságát és kitartását. Kiegészítésünk abban áll, hogy szkeptikusan, azaz látó szemmel megyünk szembe annak a megjelenő tudatnak a megjelenésével, amely a parúsiában már odajött hozzánk, avégett, hogy benne legyünk abban a menetben, amelyként a tapasztalat az abszolútum fenomenológiája.

Azzal kezdődik az ábrázolás, hogy abszolút módon hagyja megjelenni az „érzéki bizonyosságot”:

„Az a tudás, amely először vagy közvetlenül tárgyunk, nem lehet más, mint az, amely maga is közvetlen tudás, *tudása a közvetlennek vagy létezőnek*. Éppígy *közvetlenül és befogadóan* kell viselkednünk, tehát semmit sem szabad változtatnunk rajta, ahogyan kínálja magát, és távol kell tartanunk a felfogástól a fogalmi megragadást.” (57. o.)

Ha végbement az érzéki bizonyosság megjelenésének az ábrázolása, akkor abból, amit ez a bizonyosság a létezőnek és igaznak tart, annak léte az új tárgyként, a bizonyosság igazságaként jött létre, amely bizonyosság a magát tudó öntudat. Az „önmagáról való bizonyosság igazsága” (105. o.) megjelenésének az ábrázolása az alábbi mondatokkal kezdődik:

„A bizonyosság eddigi módjaiban az igaz a tudatnak valami más, mint ő maga. Ennek az igaznak a fogalma azonban eltűnik a róla való tapasztalatban; bármiképp volt is *magában* véve közvetlenül a tárgy – akár az érzéki bizonyosság létezőjeként, akár az észlelés konkrét dolgaként vagy az értelem erejeként –, kiderül, hogy az valójában nem a tárgy, hanem ez a *magábanlévő* annak egy módjaként adódik, ahogyan az csak valami másik számára van; a tárgyról való fogalom megszűnik a valóságos tárgyon, vagyis az első közvetlen képzet a tapasztalatban, és a bizonyosság elveszett az igazságban.” (95. o.)

Ábrahám Zoltán fordítása

NIETZSCHE MONDÁSA: „ISTEN HALOTT”



Az alábbi fejtegetés arra a pontra próbál rámutatni, ahonnan kiindulva egy napon talán feltehető lesz majd a nihilizmus lényegére irányuló kérdés. A fejtegetés olyan gondolkodásból fakad, amely végre arra tesz kísérletet, hogy némi tisztánlátásra tegyen szert Nietzsche alapállását illetően a nyugati metafizika történetén belül. A rámutató utalás a nyugati metafizika ama stádiumára világít rá, amely feltehetőleg annak végállapota, mivel a metafizika más lehetőségei nem tűnhetnek fel többé, hiszen éppen Nietzsche révén a metafizika valamiképpen a saját lényeglehetőségeitől fosztotta meg önmagát. A metafizika számára, a Nietzsche végrehajtotta gyökeres átfordítás nyomán, már csupán az önnön torzképébe való kifordítás maradt. Ami érzékfeletti, az az érzékinek [das Sinnliche] minden állagot nélkülöző termékévé válik. Az érzéki azonban, saját ellentétének lefokozásával, tulajdon lényegét tagadja meg. Az érzékfeletti lefokozása a pusztán érzékit és vele együtt kettejük ellentétét is eltörli. Az érzékfeletti lefokozásának végeredménye, ami az érzékinek (αἰσθητόν) és a nem-érzékinek (νοητόν) a megkülönböztetését illeti, valamiféle sem-sem. A lefokozás értelmetlenségben [das Sinnlose] végződik. Ugyanakkor ez a lefokozás minden olyan elvakult kísérletnek a megfontolatlan és megkerülhetetlen előfeltétele marad, amely pusztá értelemadással igyekszik kivonni magát az értelmetlenség alól.*

Metafizikán a következőkben mindenütt a létezőnek mint olyan-nak az egészében vett igazságát értjük, nem valamely gondolkodónak a tanítását. Minden gondolkodónak megvan a metafizikában a maga

* Heidegger itt feltehetően Theodor Lessing művére (*Die Geschichte als Sinngebung dem Sinnlosen*) utal. (A ford.)

filozófiai alapállása. Ezért nevezhető meg a metafizika az illető filozófus nevével. Ez azonban a metafizika itt gondolt lényege szerint semmiképp sem azt jelenti, hogy a mindenkori metafizika az adott gondolkodónak mint személyiségnek a teljesítménye és birtoka lenne a kulturális alkotás nyilvános keretei között. A metafizika minden időszakában olyan út egy-egy darabja válik láthatóvá, melyet a lét történelmi sorsa az igazság váratlan korszakaiban a létezőn keresztül tör magának. Maga Nietzsche a nyugati történelem menetét metafizikailag értelmezi, mégpedig a nihilizmus születéseként és kibontakozásaként. Nietzsche metafizikájának átgondolása a mai ember helyzetéről és helyéről való töprengéssé lesz, akinek történelmi sorsáról, ami az igazságát illeti, egyelőre kevés a tapasztalat. Ugyanakkor az összes ilyen töprengés, ha nem marad üresen ismétlő beszámoló, túllép mindazon, amire a töprengés irányul. Ez a túllépés nem minden további nélkül fölé-emelkedés vagy éppen meghaladás, nem is mindjárt győztes felülkerekedés. Amikor Nietzsche metafizikájáról töprengünk, az nem azt jelenti, hogy ezúttal etikáján, ismeretelméletén és esztétikáján kívül metafizikáját is, sőt mindenekelőtt azt tartjuk szem előtt, hanem csupán annyit jelent, hogy megpróbáljuk komolyan venni Nietzschét mint gondolkodót. Márpedig a gondolkodás Nietzsche számára is azt jelenti: a létezőt mint létezőt bemutatni [vorstellen]. Minden metafizikai gondolkodás onto-lógia – vagy egyáltalán semmi.

Az itt megkísérelt töprengés célja, hogy a gondolkodás egyszerű és feltűnésmentes lépését készítse elő. Az előkészítő gondolkodás azt a mozgásteret akarja bevilágítani, amelynek keretei közt maga a lét képes lenne az embert a lényegét illetően újból valamiféle kezdeti vonatkozásba helyezni. Az ilyen gondolkodás lényege, hogy előkészítő jellegű.

Ez a lényegre törő és ezért minden ponton és minden tekintetben csupán előkészítő gondolkodás észrevétlenségben zajlik. Itt minden együttgondolkodás, bármily gyámoltalannak és tapogatózóznak mutatkozik, lényegi segítség. Az együttgondolkodás minden feltűnéstől mentes, érvényesülés és haszon által beigazolhatatlan vetéssé válik – olyan magvetőktől, akik talán sohasem fognak kalászt vagy gyümöl-

csöt látni és aratást ismerni. Ezek a magvetők az elvetett magokat és még inkább a vetés előkészítését szolgálják.

A vetést szántás előzi meg. Termőre kell fordítani azt a földet, amely a metafizika országának elkerülhetetlen dominanciája miatt szükségképpen ismeretlenségben maradt. Az a feladat, hogy ezt a földet először is megsejtsük, azután megtaláljuk, majd megműveljük. Az a feladat, hogy első lépéseket tegyünk e föld felé. Számos ismeretlen földút akad még. És mégis, minden gondolkodó számára mindig csupán egyetlen út rendeltetett, a sajátja, melynek nyomain mindig újból fel és alá kell járnia, hogy azt végül, bár sohasem az övé, a sajátjaként tegye meg, s az ezen az úton tapasztalhatót mondja.

Talán a *Lét és idő* cím egy ilyen út útjelzője. Mivel a metafizika lényegileg, önmaga által követelten és mindig újból szándékoltan öszszefonódik azokkal a tudományokkal, amelyek a metafizika leszármazottai sorába tartoznak, az előkészítő gondolkodás időnként kénytelen a tudományok körében is mozogni, hiszen ezek változatlanul azzal az igénnyel lépnek fel, hogy a tudás és a tudható alapformáját sokrétű alakokban ők tárják elő, hol tudván-tudva, hol pedig érvényük és hatásuk jellegének köszönhetően. Minél egyértelműbben törnek a tudományok a maguk előre megszabott technikai lényegére s e lényeg kifejezésére, annál határozottabban tisztázódik a technika által igényelt tudás lehetőségére, ennek jellegére, határaitra és jogára vonatkozó kérdés.

Az előkészítő gondolkodáshoz és megvalósulásához hozzátartozik a gondolkodás nevelődése a tudományok körében. Az ennek megfelelő formát úgy megtalálni, hogy ez a gondolkodásbeli nevelődés ne keveredjék össze a kutatással és az olvasottsággal – ez a nehéz. Erre a szándékra mindenekelőtt akkor leselkedik ilyen veszély, ha a gondolkodásnak egyúttal és folyamatosan a saját tartózkodási helyét is meg kell még találnia. A tudományok körében gondolkodni annyit jelent: úgy haladni el mellettük, hogy közben ne nézzük le őket.

Nem tudjuk, miféle lehetőségeket tartogat népünk és a Nyugat számára a nyugati történelem közös sorsa. Még csak nem is e lehetőségek külső alakítása és berendezése az, ami elsődlegesen szükséges. A fontos csupán az, hogy akik tanulnak, a gondolkodásban együtt ta-

nuljanak, s ugyanakkor a maguk módján maguk is tanítva megmaradjanak az úton, és a kellő pillanatban jelen legyenek.

Az alábbi fejtegetés, szándékát és feszítvóját tekintve, annak az egyetlen tapasztalatnak a körén belül marad, amelyből kiindulva a *Lét és idő* elgondoltatott. A gondolkodásnak szüntelenül egyazon történés felől indulunk neki: hogy bár a nyugati gondolkodás történetében kezdettől fogva a lét szempontjából tekintett létezőt gondolják, a lét igazsága mégis elgondolatlanul marad, és mint lehetséges tapasztalat a gondolkodástól nem egyszerűen megtagadtatik, hanem maga a nyugati gondolkodás, mégpedig a metafizika alakjában, ha tudtán kívül is, de elfedi a megtagadásnak ezt az eseményét.

Ezért az előkészítő gondolkodás szükségképpen belül marad a történeti töprengés körén. E gondolkodás számára a történelem nem korszakok egymásutánja, hanem ugyanannak a valaminek az állandó közelsége, ami a történelmi sors kiszámíthatatlan alakjaiban és változó közvetlenséggel érinti a gondolkodást.

Töprengésünk most Nietzsche metafizikájára irányul. Nietzsche gondolkodása a nihilizmus jegyében látja önmagát. Ez egy általa felismert, már a megelőző évszázadokat is átjáró, a mostanit pedig meghatározó történelmi mozgás elnevezése. E mozgás kifejtését Nietzsche ebben a kurta mondatban foglalja össze: „Isten halott”.

Az ember azt gondolhatná, hogy az „Isten halott” mondása az ateista Nietzsche véleményét nyilvánítja ki, ezért pusztán személyes állásfoglalás, ennél fogva egyoldalú, és emiatt könnyű megcáfolni, ha egyszerűen arra utalunk, hogy manapság mindenfelé sokan keresik fel a templomokat, és szorongatottságában sok ember Istenbe vetett keresztényi bizalommal áll helyt. Mégis kérdés, hogy Nietzsche említett mondása csupán egy olyan gondolkodó hóbotos véleménye-e, akiről valóban könnyen elmondható, hogy végül is megtévelyedett. Kérdés, hogy Nietzsche itt nem inkább azt mondja-e ki, ami a Nyugat metafizikusan meghatározott történelmén belül kimondatlanul már mindig is ki volt mondva. Mielőtt bármilyen elhamarkodott állásfoglalást tennénk, meg kell kísérelnünk az „Isten halott” mondást úgy elgondolni, ahogy Nietzsche értette. Ezért jól tesszük, ha véget vetünk minden elsietett vélekedésnek, amely e félelmetes mondat hallatán máris felszínre tolakszik.

Az alábbi megfontolások arra tesznek kísérletet, hogy Nietzsche mondását néhány lényeges szempontból magyarázzák. Még egyszer hangsúlyozzuk: Nietzsche mondása két évezred nyugati történelmének közös sorsát nevezi meg. Valamennyien felkészületlenek lévén, nem gondolhatjuk azt, hogy Nietzsche mondásáról tartott előadásunkkal ezen a sorson változtatni vagy akár csupán e sorsot kellően megismerni tudnánk. Ugyanakkor arra az egyre igenis szükség van, hogy töprengésünkben okuljunk, s hogy az okulás nyomán eszmélni kezdjünk.

A magyarázat persze sohasem teheti meg, hogy a dolgot kizárólag a szövegből meríti: ezenkívül észrevétlenül, minden hivalkodás nélkül valami sajátot is hozzá kell adnia a maga tárgyából. Ez az adalék az, amit a laikus a szöveg tartalmának tartottakhoz képest mindig belemagyarázásnak érzékel, és saját jogigénye alapján önkényesként kifogásol. Az igazi magyarázat azonban sohasem jobban, hanem más-ként érti a szöveget, mint ahogy a szerzője értette. Ennek a másnak azonban olyannak kell lennie, hogy ugyanazt érintse, amin a magyarázott szöveg gondolkodik.

Nietzsche az „Isten halott” mondást az 1882-ben megjelent *A vídám tudomány* harmadik könyvében mondta ki először. Ebben az írásban kezdődik Nietzsche útja saját metafizikai alapállásának kiépítése felé. Az említett írás és a tervezett főmű kimunkálásának hiábavaló fáradozásai közé esik az *Így szólt Zarathustra* megjelentetése. A tervezett főmű sohasem készült el. Ideiglenes címe *A hatalom akarása* volt, alcíme pedig: *Kísérlet minden érték átértékelésére*.

Egy isten halálának és az istenek meghalásának különös gondolatát már az ifjú Nietzsche is ismerte. Első írása, *A tragédia születése* kidolgozásának idejéből való a következő feljegyzése (1870): „Hiszek az ősgermán mondásban: minden istennek meg kell halnia.” Az ifjú Hegel ezt írja *Hit és tudás* című értekezésének végén (1802): az az „érzés, melyen az újabb kor vallása nyugszik: nevezetesen hogy Isten maga halott”.^{*} Hegel másra gondol, mint Nietzsche a maga mondásában. Ugyanakkor a kettő között lényegi összefüggés van, amely

^{*} Vö. G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás*. Budapest, 2001, Osiris–Gond, 393. o. (Nyizsnyánszki Ferenc ford.)

minden metafizika lényegében ott rejlik. Pascal Plutarkhosztól származó mondása – „Le grand Pan est mort” (*Pensées*. 695)* – ugyanebbe a körbe tartozik, ha ellentétes okokból is.

Halljuk először *A vidám tudomány* című írás 125. számú szövegének teljes egészét. Címe: „Az esztelen ember”, és így szól:

Az esztelen ember. – Nem hallottatok arról az esztelen emberről, aki fényes délelőtti lámpást gyújtott, a piacra futott, és szüntelen ezt kiáltotta: „Istent keresem! Istent keresem!” – Minthogy ott éppen sokan verődtek össze azok közül, akik nem hittek Istenben, nagy nevetést keltett. Talán elveszett? – mondotta egyikük. Talán eltévedt, akár egy gyermek? – mondta a másik. Vagy elbűjt? Fél tőlünk? Hajóra szállt? Kivándorolt? – így kiáltottak és kacagtak összevissza. Az esztelen ember közbük szökkent, és átfúrta őket pillantásával. „Hová tűnt Isten? – rivallta –, megmondom nektek! *Mi öltük meg őt* – ti és én! Mindannyian a gyilkosai vagyunk. De hát hogyan cselekedtük ezt? Hogy voltunk képesek kiinni a tengert? Ki adta nekünk a szivacsot, hogy az egész horizontot eltöröljük vele? Mit tettünk, amikor eloldoztuk ezt a Földet a Napjától? Merre mozog most? Merre mozgunk? Egyre távolabb valamennyi Naptól? Nem zuhanunk-e szakadatlan? S vajon hátrafelé, oldalra, előre, mindenfelé? Létezik-e még Fent és Lent? Nem valami véghetetlen Semmiben tévelygünk? Nem az üres tér lehel-e ránk? Nem lett-e hidegebb? Nem éjszaka közelít-e, és mindinkább éjszaka? Nem kell-e fényes délelőtti lámpásokat gyűjtanunk? Semmit sem hallunk még az Istent temető sírásók zajából? Nincsen még orrunkban az isteni rothadás bűze? – az istenek is elrothadnak! Isten halott! Isten halott marad! És mi öltük meg őt! Hogyan vigasztalódjunk, mi leggyilkosabb gyilkosok? A legszenvedőbb és leghatalmasabb, amivel csak bírt eleddig a világ, a mi késeink alatt vérzett el – ki törli le rólunk ezt a vért? Miféle víztől tisztulhatnánk meg? Miféle vezeklési szertartásokat, miféle szent játékokat kell majd kitalálnunk? Nem túl nagy-e nekünk e tett nagysága? Nem kell-e nekünk magunknak istenekké válnunk, hogy legalább mél-

* „A nagy Pán halott.” In B. Pascal: *Gondolatok*. Budapest, 1983, Gondolat, 344. o. (Pődör László ford.)

tóknak tűnjünk hozzá? Nagyobb tett még sohasem történt – és mind, aki csak születni fog utánunk, e tettnél fogva tartozik egy magasabb történelembe, mint minden eddigi történelem!” – Itt elhallgatott az esztelen ember, és újból hallgatóira nézett: azok is hallgattak, és megütközve pillantottak rá. Végül földhöz vágta a lámpását, hogy az darabokra tört és kialudt. „Túl korán jövök – mondta aztán –, ez még nem az én időm. Ez a roppant esemény még útközben van és vándorol – még nem hatolt el az emberek füléig. A villámnak és a mennydörgésnek időre van szüksége, a csillagok fényének időre van szüksége, a tetteknek időre van szükségük, miután már megtették is, hogy meglássák és meghallják őket. Ez a tett még mindig távolabb van tőlük, mint a legtávolabbi csillagzatok – és mégis ők azok, akik tették!” – Még mesélik, hogy ugyanaznap az esztelen ember állítólag különböző templomokba hatolt be, ahol rázendített az ő *requiem aeternam* deójára. Amikor kivezették és kérdőre vonták, mindegyre csak ezt válaszolta: „Hát mi egyebek még ezek a templomok, ha nem Isten kriptái és síremlékei?”*

Négy évvel később (1886) Nietzsche *A vidám tudomány* négy könyvét egy ötödikkel toldotta meg, melynek címe: „Mi, rettenthetetlenek”. E könyv első szövege (a 343. aforizma) a következő címet viseli: „Honnan a vidámságunk”. A szöveg így kezdődik: „A leghatalmasabb újabb esemény – hogy »Isten halott«, hogy a keresztény Istenbe vetett hit hiteltelenné vált – már kezdi első árnyait vetni Európára.”**

Ebből a mondatból világossá válik, hogy Nietzsche Isten haláláról szóló mondása a keresztény Istenre vonatkozik. Ám az sem kevésbé bizonyos, és előjáróban fontolóra kell vennünk, hogy Nietzsche gondolkodásában az Isten és a keresztény Isten elnevezések az egyáltalában vett érzékfeletti világ jelölésére szolgálnak. Isten az eszmék és az eszmények tartományának a neve. Platón óta, pontosabban a platonói filozófia kései görög és keresztény értelmezése óta, az érzékfe-

* Nietzsche szövegét Tatár György fordításában közöljük: *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*, Budapest, 2000, Osiris, 2. kiad. 54. skk. o.

** Vö. F. Nietzsche: *A vidám tudomány*. Budapest, 1997, Holnap, 251. o. (Romhányi Török Gábor fordítását módosítottam. – A ford.)

lettinek ez a tartománya számít az igazi és voltaképpen valóságos világnak. Vele ellentétben az érzéki világ csupán az innenső, mulandó és ezért pusztán látszólagos, valótlan világ. Az innenső világ siralomvölgy, ellentétben a túlvilági örök boldogság hegyével. Ha az érzéki világot, ahogy még Kant is teszi, tágabb értelemben fizikai világnak nevezzük, akkor az érzékfeletti világ a metafizikai világ.

Az „Isten halott” mondás annyit jelent: az érzékfeletti világ hatóerő nélkül maradt. Nem fakaszt életet. A metafizika, azaz a Nietzsche által platonizmusként értelmezett nyugati filozófia véget ért. Saját filozófiáját Nietzsche a metafizikával, azaz saját szemében a platonizmussal szembeni ellenmozgásként fogja fel.

Azonban pusztá ellenmozgásként, mint minden ellen-mozgalom, szükségképpen foglya marad annak, aminek nekiront. Nietzsche metafizikával szembeforduló mozgása, a metafizika pusztá visszájára fordítása lévén, kiút nélküli belegabalyodás a metafizikába, mégpedig úgy, hogy a metafizika a saját lényegétől vágja el magát, és metafizikaként sohasem lesz képes ezt a lényegét gondolni. Ezért a metafizika számára saját magának köszönhetően rejtve marad mindaz, ami benne és egyáltalán metafizikaként voltaképpen történik.

Ha Isten mint minden valóságosnak az érzékfeletti alapja és célja halott, ha az eszmék érzékfeletti világa elvesztette kötelező és főként serkentő és építő erejét, akkor semmi sem marad, amihez az ember tarthatná magát, és amihez igazodhatna. Ezért szerepel az olvasott részben ez a kérdés: „Nem valami véghetetlen Semmiben tévelygünk?” Az „Isten halott” mondás magában foglalja azt a megállapítást, hogy ez a Semmi terjeszkedésben van. A Semmi itt annyit jelent: az érzékfeletti, kötelező érvényű világ hiánya [Abwesenheit]. A nihilizmus, e „minden vendégek legfélelmesebbje”, a küszöbön áll.

Ha kísérletet teszünk Nietzsche mondásának – „Isten halott” – az értelmezésére, az egyet jelent annak kifejtésével, hogy mit is ért Nietzsche nihilizmuson, s ily módon egyet jelent annak megmutatásával, hogyan viszonyul maga Nietzsche a nihilizmushoz. Mivel azonban ez a név sokszor csupán afféle jelszóként és elrettentésként, gyakran pedig elmarasztaló szitokszóként van használatban, tudnunk kell, mit is jelent. Aki a keresztény hitére és valamilyen metafizikai meggyőződésre hivatkozik, ettől még nem biztos, hogy kívül

van a nihilizmuson. S fordítva, aki elgondolkodik a semmin és annak lényegén, ettől még nem biztos, hogy nihilista.

A nihilista megjelölést sokan szívesen használják olyan hangsúllyal, mintha pusztán ez a szó, anélkül hogy közben bármire is gondolnánk, elég lenne annak bizonyításához, hogy a semmiről való töprengés máris a semmibe taszít és a semmi diktatúráját alapítja meg.

Egyáltalán, fel kell tennünk azt a kérdést, hogy a nihilizmus elnevezés, szigorúan Nietzsche filozófiája értelmében, kizárólag nihilista, vagyis negatív, az üres semmibe kifutó jelentést hordoz-e. A nihilizmus címkéjének homályos és önkényes használata miatt ezért arra van szükség, hogy mielőtt pontosan kifejténénk, mit mond a nihilizmusról maga Nietzsche, szert tegyünk a helyes nézőpontra, ahonnan egyáltalán rá szabad kérdeznünk a nihilizmusra.

A nihilizmus történelmi mozgás, nem pedig valami nézet vagy tan, melyet valaki képvisel. A nihilizmus a történelmet a nyugati népek történelmi sorsában valami alig felismert alapfolyamatként mozgatja. Ezért a nihilizmus nem csupán egy történelmi jelenség a többi között, nem egy olyan szellemi áramlat, amely a nyugati történelemben mások mellett, a kereszténység, a humanizmus és a felvilágosodás mellett szintén előfordul.

A nihilizmus, ha a lényegébe gondolunk bele, ehelyett inkább a Nyugat történetének alapmozgása. Ez a mozgás olyan mélyen zajlik, hogy kibontakozásának csakis világhatalmasztrófák lehetnek a következményei. A nihilizmus az újkor hatalmi övezetébe vont népek világtörténelmi mozgása. Ezért a nihilizmus nem csupán a jelenkor jelensége, nem is csupán a XIX. század terméke, noha abban a században élesebbé vált a rálátás a nihilizmusra, és akkor vált használatossá maga a szó is. A nihilizmus éppígy nem bizonyos nemzetek terméke, amelyek gondolkodói és írói külön is szólnak a nihilizmusról. Talán azok serkentik a kibontakozását a legmélyrehatóbban, akik mentesnek hiszik magukat tőle. E legfélelmesebb vendég félelmességéhez az is hozzátartozik, hogy nem tudja megnevezni saját eredetét.

Nihilizmus nemcsak ott uralkodik, ahol a keresztény Istent tagadják, ahol küzdenek a kereszténység ellen, vagy ahol csupán szabadgondolkodó szellemben a közönséges ateizmust hirdetik. Ameddig kizárólag ezt a kereszténységtől elforduló hitetlenséget és annak

megjelenési formáit tartjuk szem előtt, tekintetünk a nihilizmus külső és jelentéktelen homlokzatához tapad. Az esztelen ember beszéde éppen azt mondja, hogy az „Isten halott” mondásnak semmi köze azoknak az ott álldogálóknak és összevissza beszélőknek a vélekedéséhez, akik „nem hisznek Istenben”. Az effajta pusztán hitetlenekhez a nihilizmus mint saját történelmük közös sorsa még el sem hatolt.

Amíg az „Isten halott” mondást csupán a hitetlenség formulájaként ragadjuk meg, addig teológiai-apologetikus módon értjük, és lemondunk arról, ami Nietzsche számára a döntő, jelesül arról a töprengésről, mely arról gondolkodik el, mi minden történt már az érzékfeletti világ igazságával és annak az ember lényegéhez fűződő viszonyával.

A Nietzsche szellemében vett nihilizmust ezért az a pusztán negatívan elképzelt állapot sem fedi, hogy a bibliai kinyilatkoztatás keresztény Istenében többé nem lehet hinni – miként Nietzsche a kereszténységen sem azt a keresztény életet érti, amely hajdan, rövid ideig, az evangéliumok megírását és Pál missziós propagandáját megelőzően létezett. A kereszténység Nietzsche számára az egyháznak és az egyház hatalmi igényének a történeti, világi-politikai jelensége, amely igénnyel az egyház a nyugati emberiség és annak újkori kultúrája alakításában fellép. Az így értett kereszténység és az újszövetségi hit keresztényi volta nem ugyanaz. A nem-keresztényi élet is igenelheti a kereszténységet, és hatalmi tényezőként használhatja, ahogy fordítva, a keresztényi élet nem szükségképpen szorul rá a kereszténységre. Ezért a kereszténységgel való küzdelem semmiképp sem feltétlenül a keresztényivel vívott harc, ahogy a teológia kritikája még nem a teológia által értelmezett hitnek a kritikája. Ha figyelmen kívül hagyjuk ezeket a lényegi megkülönböztetéseket, megrekedünk a világnézeti harcok alacsony színvonalán.

Az „Isten halott” mondásban az a név, hogy Isten, lényegében az eszmények érzékfeletti világát jelöli, amelyek a földi élet fölött álló célt tartalmazták a földi élet számára, s ily módon azt fentről és ennélfogva valamiképpen kívülről meghatározzák. Ha mármost a hamisítatlan, egyházi veretű istenhit elillan, ha főként a hit tanítása, a teológia mint az egészben vett létezőnek a mérvadó magyarázata korlátok közé és háttérbe szorul, azzal még semmi esetre sem roppan

szét az az alapszerkezet, hogy egy az érzékfelettibe törő célkitűzés uralja az érzéki-földi életet.

Isten és az egyházi tanítóhivatal elveszett tekintélyének a helyébe lép a lelkiismeret tekintélye, helyébe nyomul az ész tekintélye. Ez ellen ágaskodik a társadalmi ösztön. A világból az érzékfelettibe való menekülést a történelmi haladás váltja fel. Az örök üdvösség túlvilági célja átalakul a lehető legtöbbek földi boldogságává. A vallási kultusz ápolását felcseréli a lelkesedés egy-egy kultúra alkotóerejéért vagy a civilizáció terjedéséért. A teremtképesség, amely azelőtt a bibliai Isten sajátja volt, az emberi tett kitüntető jegyévé válik. Az emberi alkotóerő végül ügyletek lebonyolításává alakul át.

Mindaz, ami ily módon az érzékfeletti világ helyébe akar kerülni, a keresztény-egyházi és teológiai világértelmezés egy-egy változata, amely az ordo mintáját, a létező hierarchiáját a hellén-zsidó világból vette át, melynek alapszerkezetét a nyugati metafizika hajnalán Platon teremtette meg.

A nihilizmus lényegének és eseményének terepe maga a metafizika, továbbra is feltéve, hogy ezen a néven nem valami tant vagy éppen a filozófia egy külön diszciplínáját értjük, hanem a létező egészben vett alapszerkezetére gondolunk, amely érzéki és érzékfeletti világra oszlik, s benne utóbbi határozza meg és hordozza az előbbit. A metafizika az a történelmi tér, amelyben történelmi sorssá válik, hogy az érzékfeletti világ, az eszmék, Isten, az erkölcsi törvény, az észbeli tekintély, a haladás, a lehető legtöbbek boldogsága, a kultúra, a civilizáció elveszti építőerejét, és semmissé válik. Az érzékfeletti nek ezt a lényegi szétbomlását az érzékfeletti lényegtelenedésének, elenyészésének [Verwesung] nevezzük. A keresztény hittanítástól való eltávolodás értelmében vett hitetlenség ezért a nihilizmusnak sohasem a lényege vagy az alapja, hanem mindig csupán következménye; hiszen meglehet, hogy maga a kereszténység is a nihilizmus egyik következménye és formája.

Innen nézve már felismerjük azt az utolsó tévedést is, amelynek a nihilizmus megragadásakor és állítólagos leküzdésekor ki vagyunk téve. Mivel a nihilizmust nem egy immár régóta tartó történelmi mozgásnak tapasztaljuk, amelynek lényegi alapja magában a metafizikában rejlik, ezért annak a kártékony törekvésnek válunk rabjaivá,

hogy olyan jelenségeket, amelyek már és csupán a nihilizmus következményei, magának a nihilizmusnak tartsunk, vagy hogy a következményeket és hatásokat a nihilizmus okaiként mutassuk be. Ehhez a felfogásmódhoz gondolatlanul hozzákényelmesedtünk, olyannyira, hogy a technika uralmát vagy a tömegek lázadását évtizedek óta szokásunkká vált a korszak történelmi helyzetének okaiként feleltetni és a kor szellemi szituációját fáradhatatlanul efféle szempontok szerint taglalni. Ám az embernek és a létezőn belül elfoglalt helyzetének minden mégoly nagy tudású és szellemdús elemzése is gondolatlan marad és az eszmélésnek csupán a látszatát kelti, ha nem gondol az ember lényegének a helyére, és elmulasztja azt a lét igazságában megtapasztalni.

Mindaddig, amíg a nihilizmus pusztá jelenségeit tekintjük magának a nihilizmusnak, a nihilizmussal kapcsolatos állásfoglalásunk felszínes marad. Állásfoglalásunk akkor sem mozdít elő semmit, ha a világhelyzettel kapcsolatos elégedetlenségéből, félig-meddig bevallott kétségbeesésből, morális felháborodásból vagy a hívő ember öntelt fölényességéből a védekezés bizonyos szenvedélyességét kölcsönzi magának.

Mindezek helyett először is az a feladat, hogy eltöprengjünk. Ezért most magát Nietzschét vonjuk kérdőre, mit is ért nihilizmuson, és egyelőre nem firtatjuk, hogy vajon Nietzsche ezzel az értelmezéssel megragadta-e és képes-e megragadni a nihilizmus lényegét.

Nietzsche egy 1887-ből származó feljegyzésében a következő kérdést teszi fel (*A hatalom akarása*, 2): „Mit jelent a nihilizmus?” Így válaszol: „*Azt, hogy a legfőbb értékek értéktelenednek.*”

A választ aláhúzta, és magyarázó kiegészítéssel látta el: „Hiányzik a cél; hiányzik a válasz a »Miért?«-re.”

E feljegyzés szerint Nietzsche a nihilizmust történelmi folyamatként fogja fel. E folyamatot az eddigi legfőbb értékek értéktelenedéseként értelmezi. Isten, az érzékfeletti világ mint az igazán létező és mindent meghatározó világ, az eszmények és eszmék, a célok és alapok, amelyek minden létezőt és különösen az emberi életet meghatározzák és hordozzák – mindez itt a legfőbb értékek értelmében táruul élénk. A még ma is bevett felfogás szerint ezen az igazat, a jót és a szépet értjük: az igazat, vagyis a valóban létezőt; a jót, vagyis azt,

amin mindenütt minden múlik; a szépet, vagyis az egészében vett létező rendjét és egységét. Mármint a legfőbb értékek már azáltal elértéktelenednek, ha felmerül, hogy az eszményi világ a valóságosan belül nem valósítható meg, mégpedig sohasem. A legfőbb értékek kötelező érvénye meginog. Felmerül a kérdés: mire valók ezek a legfőbb értékek, ha nem biztosítják egyúttal a nevükben kitűzött célok megvalósításának garanciáját, útjait és eszközeit?

Ha azonban Nietzsche-nek a nihilizmus lényegéről adott meghatározását, mely szerint az nem más, mint a legfőbb értékek értéktelenné válása, csupán szó szerint akarnánk érteni, akkor a nihilizmus lényegéről az a felfogás következne, amely időközben közkeletűvé vált, és amelynek közkeletűségét már a nihilizmus megnevezés is alátámasztja: eszerint a legfőbb értékek elértéktelenedése nyilvánvalóan maga a bukás. Csakhogy Nietzsche szemében a nihilizmus semmiképpen sem csupán a hanyatlás jelensége, hanem a nihilizmus mint a nyugati történelem alapfolyamata egyúttal és mindenekelőtt ennek a történelemnek a törvényszerűsége. A nihilizmusról való töprengései során ezért nem annyira az a fontos, hogy a legfőbb értékek elértéktelenedésének menetét történetileg ábrázolja, s ebből végül kiszámítsa a Nyugat alkonyát, hanem az, hogy Nietzsche a nihilizmust a nyugati történelem „belső logikájának” gondolja.

Eközben Nietzsche felismeri, hogy az eddigi legfőbb értékek elértéktelenedésével a világ számára mégiscsak megmarad maga a világ, s hogy az érték-telenné vált világ elkerülhetetlenül új értékek tételezésére sarkall. Miután az eddigi legfőbb értékek érvényüket veszítették, az új értékek tételezése az eddigi értékek szempontjából „minden érték átértékelésévé” változik. Az eddigi értékekre mondott Nem az új értékek tételezésére mondott Igenből fakad. Mivel ebben az Igenben Nietzsche felfogása szerint nem lehetséges az eddigi értékek közvetítése és a kiegyezés velük, a feltétlen Nem az új értékek tételezésére mondott Igen körébe tartozik. Biztosítandó az új Igen feltétlenségét az eddigi értékekhez való visszaesés ellen, vagyis megalapozandó az új értékek tételezésének ellenmozgását, Nietzsche még az új értékek tételezését is nihilizmusnak nevezi, tudniillik olyan nihilizmusnak, melynek révén az értéktelenedés új és egyedül mérvadó értékek tételezésévé teljesedik. A nihilizmusnak ezt a mértékadó fázisát nevezi

Nietzsche „beteljesedett”, vagyis klasszikus nihilizmusnak. Nietzsche az eddigi legfőbb értékek elértéktelenedését érti nihilizmuson. Ugyanakkor Nietzsche igenlően viszonyul a nihilizmushoz a „minden eddigi érték átértékelése” értelmében. Ezért a nihilizmus elnevezés többértelmű és – szélsőségeit tekintve – elsődlegesen mindig is kétértelmű marad, amennyiben egyfelől az eddigi legfőbb értékek pusztá elértéktelenedését jelöli, azután pedig egyúttal az elértéktelenedéssel szembeni feltétlen ellenmozgásra vonatkozik. Ebben az értelemben már az is kétértelmű, amit Nietzsche a nihilizmus előzetes formájaként említ: a pesszimizmus. Schopenhauer szerint a pesszimizmus az a hit, hogy e világok legrosszabbikában az élet nem érdemli meg, hogy éljük és igenljük. E tanítás szerint az életre, vagyis egyben a létezőre mint olyanra a maga egészében nemet kell mondan. Ez a pesszimizmus Nietzsche szerint „a gyengeség pesszimizmusa”. Ez mindenütt csak a sötétet látja, minden komorságra megtalálja a kudarc valamilyen okát, és tudni véli, hogyan következend el minden az általános balsiker jegyében. Ezzel szemben az erő pesszimizmusa és a pesszimizmus mint erő nem csapja be önmagát, látja a veszélyt, nem akar leplezést és álcázást. Átlátja az eddigiek visszatérésére ácsingózás végzetes voltát. Elemzően hatol be a jelenségekbe, és mindazon feltételek és erők tudatosítását követeli, amelyek a történelmi helyzettel való megbirkózást mindenek ellenére biztosítják.

Egy lényegibb töprengés kimutathatná, hogyan teljesedik ki abban, amit Nietzsche az „erő pesszimizmusának” nevez, az újkori emberségnek a szubjektivitás feltétlen uralmára törő lázadása a létező szubjektivitásán belül. A pesszimizmus kettős alakjában szélsőségek kerülnek felszínre. A szélsőségek mint olyanok eluralkodnak. Így alakul ki a vagy-vagy feltétlen kiélezettségének az állapota. Ekkor valamiféle „köztes állapot” szerez érvényt magának, amelyben nyilvánvalóvá válik, hogy egyfelől az eddigi legfőbb értékek megvalósulása nem teljesül. A világ érték-telennek látszik. Másfelől ennek tudatosulása a kereső tekintetet az új értékek tételezésének forrására irányítja, anélkül hogy ettől a világ máris visszanyerné az értékét.

Mindazonáltal az eddigi értékek uralmának megrendülése láttán még valamit meg lehet próbálni. Ha ugyanis a keresztény Isten értelmében vett Isten eltűnt az érzékfeletti világban elfoglalt helyéről, at-

tól még maga a hely, ha megüresedett helyként is, de megmarad. Az érzékfelettinek és az ideális világnak a megüresedett körzetéhez még lehet ragaszkodni. Sőt az üres körzet arra szólít fel, hogy újból betöltsük, és az onnan eltűnt Istent mással pótoljuk. Ekkor új eszmények támadnak. Nietzsche felfogása szerint (*A hatalom akarása* /1887/, 1021. tör.) így tesznek a világboldogító elméletek és a szocializmus, akárcsak Wagner zenéje, vagyis ez történik mindenütt, ahol „levitézlett” a „dogmatikus kereszténység”. Így köszönt be a „beteljesedett nihilizmus”. Nietzsche erről a következőt mondja (*A hatalom akarása* /1887/, 28. tör.): „A beteljesületlen nihilizmus, annak formái: ezek kel- lős közepén élünk. Azok a kísérletek, amelyek az eddigi értékek átér- tékelése *nélkül* törekszenek a nihilizmus elkerülésére, épp az ellenke- zőjét idézik elő: kielezik a problémát.”

A beteljesületlen nihilizmus nietzschei gondolatát a következő- képpen fogalmazhatjuk meg világosabban és pontosabban: a betelje- sületlen nihilizmus ugyan más értékekkel pótolja az eddigi értékeket, de továbbra is a régi helyre teszi őket, amelyet az érzékfeletti ideális tartományaként ügyszólván rezervál. A beteljesedett nihilizmusnak azonban még magát az érték helyét, az érzékfeletti tartományát is fel kell számolnia, s eszerint az értékeket másként kell tételeznie és át kell értékelnie.

Ebből már világos: a teljes körű, beteljesedett és ezért klasszikus nihilizmushoz hozzátartozik ugyan „minden eddigi érték átértékelé- se”, ám az átértékelés nem egyszerűen újakkal helyettesíti a régi érté- keket. Az átértékelés az értékelés jellegének és mikéntjének a felfor- gatása. Az értéktételezéshez egy új elvre van szükség, vagyis arra, amiből kiindul, és amiben kitart. Az értéktételezéshez egy másik tar- tományra van szükség. Az elv nem lehet többé az érzékfeletti élette- lenné vált világa. Ezért az így felfogott átértékelést célzó nihilizmus a legelevenebbet fogja felkutatni. A nihilizmus így maga válik „a leg- túlcsondulóbb élet eszményévé” (*A hatalom akarása* /1887/, 14. tör.). Ebben az új legmagasabb értékben az életnek, vagyis annak, amiben minden elevennek a meghatározó lényege gyökerezik, egy másfajta megbecsülése rejlik benne. Ezért fel kell tennünk a kérdést, mit ért Nietzsche életen.

A nihilizmus különféle fokozataira és formáira tett utalás azt mu-

tatja, hogy Nietzsche értelmezése szerint a nihilizmus mindenütt olyan történet, amelyben értékekről, értékek tételezéséről, értékek elértéktelenedéséről, értékek ártértékeléséről, új értékek tételezéséről s végül és voltaképp minden értéktételezés elvének másként értékelő tételezéséről van szó. A legfőbb célok, a létező alapjai és elvei, az eszmények és az érzékfeletti, Isten és az istenek – mindezek eleve értéknek minősülnek. Ezért Nietzsche nihilizmusfogalmát csak akkor sikerül megfelelően megragadnunk, ha tudjuk, mit értett Nietzsche értéken. Csak innen kiindulva fogjuk az „Isten halott” mondást úgy érteni, ahogy azt Nietzsche gondolta. Metafizikája megértésének kulcsa, hogy kellő világossággal megmagyarázzuk, mire gondol Nietzsche, amikor értéket mond.

A XIX. század folyamán bevetté válik értékekről beszélni, és szokássá lesz értékekben gondolkodni. De az értékek emlegetése csak Nietzsche írásai nyomán tett szert népszerűsége. Szó esik az élet értékeiről, kulturális értékekről, örök értékekről, az értékek rangsoráról, szellemi értékekről, amelyeket például az antikvitásban vélnek fellelni. A filozófia tudományos művelése és az újkantianizmus átalakítása során eljutnak az értékfilozófiához. Értékek rendszereit építik ki, az etikában pedig az értékek rétegződését követik nyomon. Még a keresztény teológiában is úgy határozzák meg Istent, a summum ens qua summum bonum-ot, mint a legmagasabb rendű értéket. A tudományt értékmentesnek vélik, az értékeléseket pedig a világnézetek oldalához csapják. Az érték és az értéktelenség a metafizika pozitivista pótlékává válik. Az értékek emlegetési gyakoriságának megfelel a fogalom meghatározatlansága. E meghatározatlanság pedig megfelel az érték létből való lényegi eredete homályosságának. Hiszen feltéve, hogy az ily módon sokat hivatkozott érték nem a semmi, nyilván a létben rejlik a lényege.

Mit is ért Nietzsche értéken? Miben alapozódik meg az érték lényege? Nietzsche metafizikája miért az értékek metafizikája?

Egy feljegyzésében (1887/88) Nietzsche megmondja, mit ért értéken (*A hatalom akarása*, 715. tör.): „Az »érték« szempontja nem más, mint a *fennmaradási, fokozódási-növekedési feltételek* szempontja, tekintettel az élet viszonylag tartós komplex alakzataira az alakulás [Werden] közepette.”

Az érték lényege, hogy szempont. Az érték olyasmit jelöl, amit a szem megragad. Az érték az olyan látás szem-pontját jelenti, amely valamit célba vesz, vagy ahogy mi mondjuk, valamire számít, és közben mással kell számolnia. Az érték belsőleg viszonyul valamilyen mennyiséghez, a kvantitáshoz és a számossághoz. Ezért az értékek valamilyen „szám- és mértékskálára” vonatkoznak (*A hatalom akarása* /1888/, 710. tör.). Már csak az a kérdés, min alapszik maga a fokozódás és a csökkenés skálája.

Az érték szempontként történő jellemzéséből egyvalami, mégpedig Nietzsche értékfogalma szempontjából lényeges valami adódik: szempont lévén mindig valamilyen látás által és annak számára tételezett. Ez a látás olyan, hogy akkor lát, ha látott; akkor látott, ha a látottat állította maga elé [*vor-gestellt*], és így tételezte. Csakis eme elképzelő [*vorstellend*] tételezés révén válik a cél-látáshoz [*Absehen auf etwas*] szükséges és így a látás pályáját vezérlő pont szem-ponttá, vagyis azzá, ami a látásban és minden, a kilátástól vezérelt cselekvésben fontos. Az értékek tehát előzetesen nem magánvalóan valamik, hogy aztán alkalmanként szempontok lehessenek.

Az érték attól érték, hogy érvényben van. Attól van érvényben, hogy olyanként van tételezve, ami fontos. Így tételezve attól lesz, ha cél-látunk és szemügyre veszünk valamit, amivel számolni kell. A szem-pont, a nézőpont, a látókör itt a görögök által meghatározott, ám az idea *εἶδος*-ból perceptióvá való átalakulásán keresztülment értelemben jelent nézést és látást. A látás olyan elképzelés, amelyet Leibniz óta nyomatékossabban ragadunk meg a törekvés (*appetitus*) alapvonásaként. Minden létező elképzelő létező, amennyiben a létező létehez hozzátartozik a nisis, a fellépésre törekvés, amely valamit feljönni (megjelenni) parancsol, és így meghatározza az előfordulását. Minden létező ilyenképpen nisis-szerű lényege így kerít magának és így tűz ki a maga számára szem-pontot. Ez a szem-pont adja azt a tekintetet, amelyhez igazodnunk kell. A szem-pont az érték.

Az értékekkel mint szempontokkal Nietzsche szerint „*fennmaradási, fokozódási-növekedési feltételek*” tételeződnek. Nietzsche már azal, hogy a fennmaradás és a fokozódás-növekedés közötti „és”-t vesszővel helyettesíti, egyértelművé akarja tenni, hogy az értékek mint szempontok lényegileg és ezért mindig egyszerre feltételei a

fennmaradásnak és a fokozódásnak-növekedésnek. Ahol értékek tételeződnek, mindig a feltételek mindkét fajtáját szem előtt kell tartani, oly módon, hogy egységesen egymásra vonatkoztatottak maradjanak. Hogy miért? Nyilvánvalóan csakis azért, mert maga a képzelve törekvő létező lényege olyan, hogy erre a két szem-pontra van szüksége. Minek a feltételei az értékek mint szempontok, ha egyszerre kell feltételezniük a fennmaradást és a fokozódást?

A fennmaradás és a fokozódás-növekedés az élet önmagukban összetartozó alapvonásait jelölik. Az élet lényegéhez tartozik a növekedni akarás, a fokozódás. Az élet fenntartása mindig az élet fokozásának szolgálatában áll. Minden olyan élet, amely a pusztta fennmaradásra szorítkozik, eleve hanyatlás. Például az élettér biztosítása sohasem a cél az eleven lény számára, hanem mindig csupán az élet fokozásának az eszköze. S fordítva, a megnövekedett élet fokozza a tér kiszélesítésének a korábbi szükségletét. De sehol sem lehetséges növekedés, ahol nem marad fenn már eleve valami biztos és így egyáltalán fokozható állag. Ezért minden, ami eleven, az életnek a fokozás és a fenntartás két alapvonása által összekapcsolt, vagyis „komplex alakzata”. Az értékek szempontok gyanánt vezérlik a látást, „tekintettel a komplex alakzatokra”. Minden látás egy-egy olyan élettekintet látása, amely minden elevent átjár. Azáltal, hogy az élet tételezi az eleven élet szem-pontjait, lényegét tekintve érték-tételező életnek bizonyul (vö. *A hatalom akarása* /1885–1886/, 556. tör.).

Az „élet komplex alakzatai” rá vannak utalva a fenntartás és az állandósulás feltételeire, de persze úgy, hogy minden, aminek állaga van, csak azért áll meg, hogy a fokozásban állandóságát veszítse. Az élet e komplex alakzatainak tartóssága fokozás-növelés és fenntartás kölcsönviszonyán alapszik. E tartósság ezért viszonylagos. Az „elevenség”, vagyis az élet „viszonylagos tartóssága” marad.

Nietzsche szavai szerint az érték „a *fennmaradási, fokozódási-növekedési feltételek* szempontja, tekintettel az élet viszonylag tartós komplex alakzataira az alakulás közepette”. Az az egyszerű és meghatározatlan szó, hogy alakulás [Werden], itt és Nietzsche metafizikájának fogalmi nyelvén mindenütt nem minden dolgok valamiféle áradását, nem az állapotok egyszerű változását, nem is valamilyen fejlődést vagy meghatározatlan kibontakozást jelent. Az „alakulás” annyit je-

lent, mint átmenet valamiből valamibe, ez az a mozgás vagy mozgalmasság, amelyet Leibniz a *Monadológiában* (11. §) úgy nevez, hogy *changements naturels*, amely áthatja az *ens qua ens*-t, vagyis az *ens percipiens et appetens*-t. Nietzsche erre a működésre úgy gondol, mint minden valóságos, azaz tágabb értelemben létező alapvonására. Azt, ami így a létezőt a maga essentiájában meghatározza, Nietzsche „a hatalom akarásaként” fogja fel.

Ha Nietzsche az érték lényegének meghatározását az alakulás szóval zárja, ez a befejező szó arra az alapvető tartományra utal, amelybe az értékek és az értéktételezés egyáltalában véve és kizárólagosan tartoznak. „Az alakulás” – ez Nietzsche számára „a hatalom akarása”. Így módon a „hatalom akarása” az „élet” alapvonása, és ezt a szót Nietzsche gyakran abban a tágabb jelentésben is használja, amelynek alapján a metafizikában (vö. Hegel „levés”-fogalmával [*Werden*])* az „alakulással” vették azonosnak. A hatalom akarása, az alakulás, az élet és a legtágabb értelemben vett lét – mindez Nietzsche nyelvében egy és ugyanazt jelenti (*A hatalom akarása* /1885-1886/, 582. tör.; /1888/, 689. tör.). Az alakuláson belül az élet, vagyis minden, ami eleven, a hatalom akarásának mindenkor középpontjaivá formálódik. Eszerint ezek a középpontok uralmi alakzatok. Nietzsche ilyennek tekint a művészetet, az államot, a vallást, a tudományt, a társadalmat. Ezért mondhatja Nietzsche a következőt is (*A hatalom akarása*, é. n., 715. tör.): „Az »érték« lényegében az ezeknek az uralmi középpontoknak a gyarapodásához vagy fogyatkozásához tartozó szempont” (nevezetesen uralmi jellegüket tekintve).

Ha Nietzsche az érték lényegének idézett körülhatárolásakor az értéket az élet fenntartásának és fokozásának szempontszerű feltételeként fogja fel, az életet pedig az alakulásban mint a hatalom akarásában látja megalapozódni, akkor kiderül, hogy a hatalom akarása az, ami az említett szempontokat tételezi. A hatalom akarása az, ami „belső elvéből” (Leibniz) fakadóan az *ens essé-jében* működő nissusként értékek szerint becsül. A hatalom akarása az érték-tételezés szükségességének alapja és az értékbécslés lehetőségének forrása. Ezért mondja Nietzsche (*A hatalom akarása* /1887/, 14. tör.): „Az érté-

* Szemere Samu fordításában. (*A ford.*)

kek és azok változása arányban állnak az értéket tételező hatalom növekedésével.”

Ezen a ponton világossá válik: az értékek a hatalom akarásának önmaga által tételezett feltételei. Csakis akkor mutatkozik meg, honnan fakadnak az értékek, és mi hordoz és vezérel minden értékbecslést, ha a hatalom akarása mint minden valóság alapvonása felszínre kerül, azaz igazzá válik, és ennek jegyében minden valóságosnak a valóságaként fogjuk fel. Az értéktételezés elve immár ismeretes. Az értéktételezés a jövőben „elvileg”, vagyis a létből mint a létező alapjából kiindulva megvalósítható.

Ezért a hatalom akarása mint ez a felismert és így akart elv egyben új értéktételezés elve is. Az értékeknek ez a tételezése azért új, mert első ízben történik saját elve ismeretében, tudatosan. Azért új, mert önmaga számára biztosítja saját elvét, és ennek biztosítását egyúttal a saját elvéből fakadóan tételezett értékként rögzíti. A hatalom akarása pedig az új értéktételezés elveként az eddigi értékekhez való viszonyában egyszersmind minden eddigi érték átértékelésének is elve. Mivel azonban az eddigi legfőbb értékek az érzékfeletti magasából uralkodtak az érzéki felett, s a metafizika ezen uralom szerkezete, így minden érték átértékelése új princípiumának tételezésével végbe megy minden metafizika átfordulása. Ezt az átfordulást Nietzsche a metafizika meghaladásának tartja. Csakhogy bármely efféle átfordulás megmarad a fel nem ismert ugyanazba [Selbe] történő – önmagával szemben vak – belebonyolódásnak.

Amennyiben azonban Nietzsche a nihilizmust az eddigi legfőbb értékek elértéktelenedésének történelmi törvényszerűségként fogja fel, az elértéktelenedést viszont minden érték átértékelésének értelmében magyarázza, úgy magyarázatában a nihilizmus az értékek uralmán és összeomlásán nyugszik, s ekként az értékadás egyáltalában vett lehetőségén. Maga az utóbbi a hatalom akarásán alapul. Ezért Nietzsche nihilizmusfogalma és „Isten halott” mondása csak a hatalom akarásának lényege felől gondolható el megfelelően. Így tehát akkor tesszük meg az utolsó lépést e mondás tisztázása felé, ha rávilágítunk, mit is gondolt Nietzsche „A hatalom akarása” tőle származó címével.

„A hatalom akarása” elnevezés annyira magától értetődőnek szá-

mít, hogy érthetetlen, miként vesződhet valaki e szöszerkezet külön magyarázatával. Hiszen mindenki maga tapasztalhatja, mit is értünk akaraton. Az akarat valamire irányuló törekvés. Ami a hatalmat illeti, manapság mindennapos tapasztalata bármelyikünknek – az uralom és erőszak gyakorlásaként. A hatalomra „irányuló” akarat eszerint egyértelműen az a törekvés, hogy hatalomra kerüljünk.

„A hatalom akarása” cím ebben a felfogásban két különböző tény-állást előfeltételez s illeszt egymáshoz utólagos viszonyban: az akaratot az egyik, a hatalmat a másik oldalon. Végül, ha a megnevezettet nem csupán körülírva, hanem egyben már magyarázva is, rákérde-zünk a hatalom akarásának alapjára, akkor az következik, hogy nyilvánvalóan olyasmire törekvés, aminek még nem vagyunk birtokában, s a hiány [Mangel] érzetéből fakad. Törekvés, az uralom gyakorlása, a hiány érzete olyan elképzelésmódok és állapotok (lelki képességek), melyeket a pszichológiai megismerésben ragadhatunk meg. Ezért a hatalom akarásának lényegét feltáró magyarázat a pszichológiához tartozik.

A hatalom akarása kapcsán, illetve hatalom akarásának megismerhetősége kapcsán imént kifejtettek ugyan világosak, de minden szempontból félregondolják [vorbeidenken] azt, amire Nietzsche a „hatalom akarása” kifejezéssel gondolt, s ahogy azt elgondolta. „A hatalom akarása” cím Nietzsche végérvényes filozófiájának alapvető fordulata [Grundwort]. Ekképpen e filozófiát a hatalom akarása metafizikájának nevezhetjük. Hogy a hatalom akarása mit is tesz nietzschei értelemben, azt sosem fogjuk megérteni akarat és hatalom közkeletű elképzelései révén, csak és kizárólag a metafizikai gondolkodást, vagyis egyben a nyugati metafizika történetének egészét megfontolva.

A hatalom akarásának lényegét feltáró alábbi magyarázat ezekből a gondolati összefüggésekből indul ki. Ugyanakkor hiába is tartja magát a nietzschei fejtegetésekhez, e fejtegetéseket egyúttal világosabban kell megragadnia annál, mint ahogy maga Nietzsche közvetlenül meg tudta szólaltatni őket. De mindig csak az lehet előttünk világosabb, ami már korábban jelentékenyebbé [bedeutender] vált számunkra. Jelentékeny mindaz, ami önnön lényegében közelebb lép hozzánk. Az előbbiekben és a következőkben a metafizika *lényegéből*, s nem csupán valamely fázisából kiindulva gondolkodunk.

Az *Így szólott Zarathustra* második részében, mely 1883-ban, egy esztendővel *A vidám tudomány* után jelent meg, említi Nietzsche először a „hatalom akarása”-t abban az összefüggésben, melyben értenünk kell: „A hatalom akarására leltem mindenütt, hol csak előre akadtam; és hogy úr akar lenni, ezt találtam még a szolga akaratában is.”*

Az akarás úrrá-lenni-akarás. Az így értett akarat még a szolga akaratában is ott rejlik. Annyiban persze nem, miszerint a szolga arra törekedhetne, hogy kilépjen a cseléd szerepéből, s maga legyen az úr. A cseléd mint cseléd, a szolga mint szolga inkább mindig maga alatt akar tudni valamit, aminek parancsolhat, s amit igénybe vehet szolgálata közben. Ennyiben cselédként mégis úr. A cseléd-lét is úrrá-lenni-akarás.

Az akarat nem vágyódás és pusztá törekvés valamire, az akarás önmagában a parancsolás (vö. *Így szólott Zarathustra* első és második része, továbbá *A hatalom akarása* /1888/, 668. tör.). A parancsolás lényege szerint a parancsoló olyan úr, aki a cselekvés hatásának lehetőségeit ismerve rendelkezik. E rendelkezés végrehajtása az, ami a parancsban megparancsoltatik. A parancsban a parancsoló (s nem elsőként a parancs végrehajtója) engedelmeskedik ennek a rendelkezésnek és rendelkezni tudásnak, s így önmagának engedelmeskedik. Ekképpen a parancsoló felülmúlja önmagát, amennyiben saját magát teszi kockára. A parancsolást éppen az különbözteti meg mások pusztá vezényelgetésétől, hogy nem egyéb, mint önmagunk felülmúlása, s nehezebb az engedelmeskedésnél. Az akarat önmagunk összeszedése a feladotthoz. Csak annak kell külön parancsolni, aki nem tud saját magának engedelmeskedni. Amit az akarat akar, azt nem olyasmiként igyekszik elérni, amivel még nem bír. Az akarat már bír azzal, amit akar. Ugyanis az akarat saját akaratát akarja. Akarata a maga akartja. Az akarat önmagát akarja. Túllép önmagán. Ekképpen a hatalom mint hatalom felül akar emelkedni önmagán, s egyúttal maga mögé és alá kényszerül kerülni. Ezért mondhatja Nietzsche (*A hatalom akarása* /1887–1888/, 675. tör.): „Az akarás egyáltalán annyi, mint erősebbé-válni-akarás, növekedni-akarás...” Az erősebb itt azt jelenti, hogy „több hatalom”, s ez annyit tesz: csak ha-

* Lásd F. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Budapest, 2000, Osiris, 142. o. (Kurdi Imre ford.)

talom. Mert a hatalom lényege az éppen elért hatalomfok fölötti úrrá váláson alapul. A hatalom addig és csak addig hatalom, amíg hatalom-fokozás marad, és megparancsolja önmagának a „hatalomtöbbletet”. Már a hatalom növekedésének pusztá megtorpanása, a pusztá megmaradás egy hatalmi fokon a hatalom csökkenésének a kezdete. A hatalom lényegéhez tartozik a túlhatalom önmagával szemben. E túlhatalom magáé a hatalomé, belőle ered, amennyiben parancs, s parancsként a mindenkori hatalmi fok túlhatalmára hatalmazza fel saját magát. Így bár a hatalom folyamatosan útban van önmagához, ám nem egy valahol önmagáértvalóan létező akaratként, mely egyfajta törekvés értelmében igyekszik valaminő hatalomra jutni. A hatalom nem is pusztán abból a célból hatalmazza fel magát a mindenkori hatalmi fok túlhatalmára, hogy elérje a következő fokot, hanem kizárólag azért, hogy saját lényegének feltétlenségében kerítse hatalmába önmagát. E lényegi meghatározás alapján az akarás oly kevésbé törekvés, hogy éppenséggel minden törekvés az akarás előzetes vagy utólagos formája marad.

„A hatalom akarása” címben a hatalom szó csak annak lényegét jelöli, amiként az akarat akarja magát, amennyiben parancsolás. Az akarat parancsolásként önmagát, vagyis az általa akartakat állítja össze. Önmagának ez az összeszedése a hatalom hatalmon-léte [Machten]. Magáértvaló akarat éppoly kevésbé létezik, mint magáértvaló hatalom. Akarat és hatalom ezért nem a hatalom akarásában párosulnak először, hanem az akarat mint az akarat akarása – a hatalomra való felhatalmazás értelmében – a hatalom akarása. A hatalom lényege pedig abban áll, hogy az akaratban rejlő akaratként viszonyul az akarathoz. A hatalom akarása a hatalom lényege. Rámutat a pusztá akarásként magát akaró akarat feltétlen lényegére.

A hatalom akarása így nem szorítható háttérbe valami más akarásának a javára, például „a semmi akarása”-nak javára; mert ez az akarat is az akarat akarása, s ezért mondhatja Nietzsche (*A morál genealógiájához*, 3. értekezés, 1. /1887/): „inkább akarja (ti. az akarat) a semmit, mintsem hogy semmit sem akarjon”*.

* Vö. F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest, 1996, Holnap, 114. o. (Romhányi Török Gábor fordítását módosítottam. – *A ford.*)

A „semmi akarása” semmiképpen sem azt jelenti, hogy minden valóságos pusztá hiányát szeretnénk, hanem éppen a valóságos akarását jelzi, de mindig és mindenhol semmiként akarását, s ezen keresztül a megsemmisülés akarását. Ezen akarásban a hatalom még mindig biztosítja a maga számára a parancsolás lehetőségét és az úrrá-válás képességét.

A hatalom akarásának lényege mint az akarat lényege minden valóságos alapvonása. Nietzsche szerint (*A hatalom akarása* /1888/, 693. tör.): a hatalom akarása „a lét legbensőbb lényege”. „A lét” itt a metafizikai szóhasználat értelmében veendő: a létező a maga egészében. Emiatt a hatalom akarásának lényege, valamint maga a hatalom akarása mint a létező alapjellegzetessége nem rögzíthető pszichológiai megfigyeléssel, éppen ellenkezőleg, maga a pszichológia csak a hatalom akarásán át nyeri el lényegét, vagyis tárgyának felismerhetőségét. Ezért Nietzsche nem pszichológiailag fogja föl a hatalom akarását, hanem ellenkezőleg: újradefiniálja a pszichológiát mint „a hatalom akarásának morfológiáját és fejlődéstanát” (*Túl jön és rosszon.* 1995, Ictus, 24. o. Tatár György ford.). A morfológia az őv ontológiája, melynek μορφή-ja, az εἶδος perceptióvá válásával együtt változva, a perceptio appetitusában a hatalom akarásaként jelenik meg. Arról, hogy a metafizika, mely a létezőt mint ὑποκειμενον-t, sub-iectumot kezdettől fogva létében gondolja el, ilyen értelemben vett pszichológiává lesz, csak következményként tanúskodik az a lényegi történés, amely a létező létezőségének változásában rejlik. A subiectum οὐσία-ja (létezősége) ama öntudat szubjektivitásával válik, mely most az akarat akarásaként hozza napvilágra lényegét. Az akarat mint a hatalom akarása parancs a hatalom-többletre. Ahhoz, hogy az akarat az önmagával szembeni túlhatalmában átléphessen mindenkori fokán, e fokot előbb el kell érnie, biztosítania s rögzítenie kell. A hatalom mindenkori fokának biztosítása a hatalom fölé emelkedés szükséges feltétele. Ám ez a szükséges feltétel nem elegendő az akarat önmagát akarásához, azaz az erősebbé-válás-akarásának, a hatalom növekedésének a *meglétéhez* [ist]. Az akaratnak bepillantást kell nyernie egy látótérbe, s e látótérrel előbb fel kell mérnie, hogy innentől egyáltalán szembetűnjenek azok a lehetőségek, melyek utat mutatnak a hatalom növekedésének. Az akaratnak ekképpen az önmagán-túljutás-

akarásának feltételét kell tételeznie. A hatalom akarásának egyszerre kell tételeznie a hatalom megőrzésének és fokozásának feltételeit. Az akarathoz hozzátartozik ezeknek az összetartozó feltételeknek a tételezése.

„*Akarni* egyáltalában véve annyi, mint *erősebbnek*-lenni-akarni, növekedni-akarni – s *ehhez* az *eszközöket* is akarni.” (*A hatalom akarása* /1887–1888/, 675. tör.)

A lényegi eszközök azok a feltételek, melyeket a hatalom akarása tételez önmaga számára. Ezeket a feltételeket nevezi Nietzsche értékeknek. Azt állítja (XIII/1884/, 395. tör.): „Minden akaratban *értékelés* van.” Az értékelés annyit tesz: az értéket megállapítani és rögzíteni. A hatalom akarása értékel, amennyiben a fokozódás-növekedés feltételét megállapítja, a fennmaradását rögzíti. A hatalom akarása lényege szerint az értékeket tételező akarat. Az értékek a létező létén belüli fennmaradási és fokozódási-növekedési feltételek. A hatalom akarása, amint tiszta lényegében jelenik meg, maga az értéktételezés alapja és hatóköre. A hatalom akarásának alapja nem a hiányérzésben rejtőzik, a hatalom akarása maga a legbőségesebb élet alapja. Az élet itt az akarat akarását jelenti. „*Eleven*»: már ez is „értékelés.” (Uo.)

Amennyiben az akarat önnön túlhatalmát akarja, nem nyugszik bele az élet semmiféle gazdagságába. Hatalma a bőség túlcsoordulásában van – mégpedig tulajdon akaratának túlcsoordulásában. Így folyton ugyanakként tér vissza önmagához mint ugyanahhoz [Gleiche]. Az a mód, ahogyan a maga egészében vett létező, melynek essenciája a hatalom akarása, egzisztál, az egészében vett létező existenciája: „ugyanannak örök visszatérése”. Nietzsche metafizikájának mindkét alak kifejezése, „a hatalom akarása” és az „ugyanannak örök visszatérése” ama szempontok szerint határozza meg a létezőt a maga létében, melyek régóta vezérelték a metafizikát – az *ens qua ens* az essentia és az *existentia* értelmében.

Az ekképpen elgondolandó lényegi viszony „a hatalom akarása” és az „ugyanannak örök visszatérése” között ezért itt még közvetlenül nem ábrázolható, hiszen a metafizika nem csupán nem gondolta át, de még csak rá sem kérdezett az essentia és az *existentia* megkülönböztetésének eredetére.

Amikor a metafizika a létezőt a maga létében a hatalom akarása-

ként gondolja el, a létezőt szükségszerűen értékeket-tételezőnek gondolja. Mindent az értékek horizontján gondol el, az érték-értvényesség, az elértéktelenedés és az átértékelés horizontján. Az újkor metafizikája azzal veszi kezdetét és abban rejlik lényege, hogy a teljességgel kétségbevonhatatlant, a bizonyosat, a bizonyosságot keresi. Descartes szavaival, a feladat: *firmum et mansurum quid stabilire*, valami szilárdat és maradandót létrehozni [zum Stehen bringen]. Ez az állandó [Ständiges] mint tárgy [Gegenstand] megfelel a létező mint állandóan jelenlévő régóta ható lényegének, mely már mindenütt előttünk van (ὕποκειμενον, *subiectum*). Descartes éppúgy a ὕποκειμενον-ra kérdez rá, mint Arisztotelész. Amennyiben Descartes ezt a *subiectumot* a metafizika előre kijelölt pályáján keresi, annyiban – az igazságot bizonyosságként elgondolva – az ego cogitót állandóan jelenlévőnek találja. Így válik az ego *sum subiectum*má, azaz a szubjektum öntudattá lesz. E tudat bizonyosságából határozza meg önmagát a szubjektum szubjektitása.

Azáltal, hogy a hatalom akarása a fennmaradást, vagyis önnön tartósságának biztosítását szükségszerű értékként tételezi, egyúttal igazolja a biztosítás szükségszerűségét a létező teljességében, mely lényege szerint elképzelőként egyben mindig igaznak-tartó is. Az igaznak-tartás biztosítása a bizonyosság. Így Nietzsche megítélése szerint csak a hatalom akarásában alapozódik meg igazán a bizonyosság mint az újkori metafizika princípiuma, természetesen azt tételezve, hogy az igazság szükségszerűen érték, s a bizonyosság az igazság újkori alakja. Ez teszi érthetővé, hogy mennyiben teljesedik be a hatalom akarásának mint minden valóságos „esszenciájának” nietzschei tanításában a szubjektitás újkori metafizikája.

Ezért mondhatja Nietzsche: „Az értékek kérdése *alapvetőbb*, mint a bizonyosság kérdése: utóbbi először csak azzal a feltétellel jut az őt illető komolysághoz, hogy az értékkérdés megválaszoltatik.” (*A hatalom akarása* /1887–1888/, 588. tör.)

Ám az érték kérdésének, ha egyszer a hatalom akarása az értéktételezés elveként ismerszik föl, mindenekelőtt azt kell számításba vennie, hogy ebből az elvből melyik a szükségszerű érték, és melyik az elvnek megfelelő legfőbb érték. Amennyiben az érték lényege abban mutatkozik meg, hogy a hatalom akarásában tételezett fennmaradási,

fokozódási-növekedési feltétel, megnyílik a perspektíva a mértékadó értékszerkezet jellemzése számára.

Az akarat éppen elért hatalomfokának fenntartása abban áll, hogy az akarat olyan környezettel veszi körül magát, amelyhez mindig és megbízhatóan folyamodhat, biztonságát ellátandó. Ez a környezet határolja az akarat számára közvetlenül rendelkezésre álló jelenlévő tartósságát (οὐσία a görög szó hétköznapi értelmében). Azonban ez a tartósság [Beständiges] csak úgy állandósul [wird zu einem Ständigen], vagyis válik olyasmivé, ami folyamatosan rendelkezésre áll, hogy megállítva megállapodik. Ez a megállítás egyfajta maga elé állító előállítás [vor-stellendes Herstellen]. Az ilyen tartósság a megmaradó. Nietzsche „a létező”-nek nevezi e tartósságot, hűen a létnek a metafizika történetében működő lényegéhez (lét = maradandó jelenlévőség). Gyakran „a lét”-nek hívja a tartósságot, ismét csak a metafizikai gondolkodás beszédmódjához híven. A nyugati gondolkodás kezdetei óta a létező az igaznak és az igazságnak számít, miközben a „létező” és „igaz” értelme sokféleképpen váltakozott. Nietzsche a metafizika minden átfordítása és átértékelése ellenére a metafizikai hagyományok töretlen pályáján marad, amikor egyszerűen létnek vagy létezőnek vagy igazságnak nevezi a hatalom akarásában a fennmaradásért rögzítettet. Ennek megfelelően az igazság a hatalom akarásának lényegében tételezett feltétel, nevezetesen a hatalom fennmaradásáé. Az igazság mint ez a feltétel érték. Ám mivel az akarat csak tartóssággal rendelkezésből akarhat, az igazság a hatalom akarásának lényegéből fakadóan szükségszerű érték az akarat számára. Az igazság elnevezés immáron sem a létező elrejtetlenségét nem jelenti, sem az ismeret tárggyal való megegyezését, sem a bizonyosságot mint az elképzeltnek belátó hozzánk rendelését és biztosítását. Az igazság most, méghozzá említett lényegi módozatainak lényeg-történeti származásában, ama környezet tartósságának a biztosítása, melyből kiindulva a hatalom akarása magát akarja.

A mindenkori hatalomfok biztosítását tekintve az igazság a szükségszerű érték. Ám nem elegendő ahhoz, hogy hatalmi fokot érjen el; hiszen a tartósság, önmagában véve, sosem képes azt nyújtani, amire az akaratnak mindenekelőtt szüksége van ahhoz, hogy akaratként kiléphessen önmagából, azaz a parancs lehetőségeibe lépjen át.

E lehetőségek csak áttekintő előretekintéssel adódnak, mely a hatalom akarásának lényegéhez tartozik; mert a hatalom-többlet [Mehr-Macht] akarataként önmagában lehetőségperspektívákkal szolgál. Az efféle lehetőségek megnyitása és szállítása az a feltétel a hatalom akarásának lényege számára, mely a szó szoros értelmében meg-előzőként az elsőként említettet felülmúlja (*A hatalom akarása* /1887–1888/, 853. tör.): „De az igazság nem számít a legfőbb értékmérőnek, még kevésbé a legfőbb hatalomnak.”

Nietzsche számára a művészet lényege az akarat azon lehetőségeinek megteremtése, melyekből kibontakozva szabadíthatja fel csak magát a hatalom akarása. E metafizikai fogalomnak megfelelően Nietzsche nem csupán és nem is elsőként a művész esztétikai térnumát gondolja el a művészet elnevezés révén. A művészet minden olyan akarás lényege, mely perspektívákat nyit meg és ural: „A műalkotás, ahol művész *híján* jelenik meg, például test gyanánt, szervezetként (porosz tisztikar, jezsuita rend). Mennyiben csak első lépcsőfok a művész. A világ mint önmagát szülő műalkotás – –.” (*A hatalom akarása* /1885–1886/, 796. tör.)

A művészetnek a hatalom akarása felől megragadott lényege abban áll, hogy a művészet legelőször is önmagára ingerli a hatalom akarását, és önmeghaladásra sarkallja. Nietzsche életnek is nevezi a hatalom akarását mint a valóságos valóságot – gyakran jól hallhatóan egybeesve a korai görög gondolkodók ζωή és φύσις gondolatával –, s ezért mondhatja, hogy a művészet „az élet nagy stimulánsa” (*A hatalom akarása* /1888/, 851. tör.).

A művészet a hatalom akarásának lényegében tételezett feltétele annak, hogy a hatalom akarása mint akarat hatalomra jusson, és fokozza a hatalmat. Mivel ilyenformán feltételhez köt, ezért a művészet érték. Mint az a feltétel, mely a tartósság biztosításának feltételéhez kötő rangsorában legfölülre tör, s így minden feltételhez kötést megelőz, csak a művészet a minden magaslat elérését lehetővé tevő érték. A művészet a legfőbb érték. Az igazság értékéhez viszonyítva magasabb érték. Az egyik a másikat szólítja, eltérő módon. Értékvizsgálataiban a két érték meghatározza az önmagában értékeket-tételező hatalom akarásának egységes lényegét. A hatalom akarása a valóságos valóság, vagy a kifejezést tágabban véve, mint ahogy Nietzsche

szokásosan használja: a létező léte. Ha a metafizikának a létezőt a lét vonatkozásában kell kimondania, s ha ezzel a maga módján a létező alapját nevezi meg, akkor a hatalom akarásának metafizikai alap-tétele az alapot kell, hogy kifejezze. Azt fejezi ki, hogy mely értékek tételezettek lényegszerűen, s hogy az értékeket-tételező hatalom akarásának mint a létező „esszenciájának” lényegén belül milyen érték-rangsor szerint tételezettek. A tétel így hangzik: „A művészet *értékesebb* az igazságnál.” (*A hatalom akarása* /1887–1888/, 853. tör.)

A hatalom akarásának metafizikai alap-tétele értéktétel.

A legfőbb értéktételből világossá lesz, hogy az értéktételezés mint olyan lényegileg kettős. Kifejezve vagy sem, de mindig tételeződik benne egy szükséges és egy elégséges érték, a kettő eleve fennálló viszonyából adódóan. Az értéktételezés e kettőssége megfelel az értéktételezés elvének. Az, ahonnan az értéktételezés mint olyan fenntartása és vezetése fakad, a hatalom akarása. Utóbbi kér még [verlangt er nach] saját lényegének egységéből, és önnön fennmaradásának s fokozásának-növelésének feltételei után nyúl [langt aus]. Az értéktételezés kettős lényegére irányuló pillantás külön ama kérdés elé állítja a gondolkodást, hogy miben rejlik a hatalom akarásának lényegegysége. Amennyiben a hatalom akarása a létezőnek mint olyannak az „esszenciája”, ezt állítani azonban metafizikai igazság, annyiban eme igazság igaz voltára kérdezzük rá, amikor a hatalom akarásának lényegi egységét gondoljuk el. Ekképpen e metafizika és minden metafizika csúcspontjára jutunk. De mit is jelent itt a csúcspont? Az itt elgondoltat a hatalom akarásának lényegén keresztül magyarázzuk meg, s eközben az eddigi vizsgálódás határai között maradunk.

A hatalom akarásának lényegi egysége nem lehet más, mint maga a hatalom akarása. A lényegi egység az a mód, amiképp a hatalom akarása mint akarat önmagát hozza saját maga elé. Ez az egység a hatalom akarását önnön vizsgálatára indítja, és önmaga elé állítja, úgyannyira, hogy azt először e vizsgálat reprezentálja tisztán s így legmagasabb rendű alakjában. Azonban ez a reprezentáció itt semmi esetre sem utólagos ábrázolás, hanem a belőle meghatározott prezencia az a mód, ahogyan és amiként a hatalom akarása *van*.

Am az a mód, amiként van, egyúttal az a jelleg, ahogyan magát önnön elrejtetlenségébe helyezi. És ezen alapul igazsága. A hatalom

akarásának lényegi egységét firtató kérdés annak az igazságnak a jellegére kérdez rá, amelyben a hatalom akarása a létező léteként van. Ez az igazság azonban egyúttal a létező mint olyan igazsága, mint amilyen a metafizika. Az itt kért igazság ezek alapján nem az, melyet maga a hatalom akarása tételez a létező mint egy létező szükséges feltételeként, hanem az, melyben már a feltételeket-tételező hatalom akarása mint olyan lényegien létezik [west]. Ez az Egyetlen, melyben lényegien létezik, lényegi egysége, s magát a hatalom akarását illeti.

Miféle hát a létező létének ez az igazsága? Csak abból határozhatja meg magát, aminek az igazsága. Amennyiben azonban az újkori metafizikán belül a létező léte akaratként s ezzel önmagát-akarásként határozta meg magát, az önmagát-akarás viszont már önmagában is önmagát-tudás, annyiban a létező, a ὑποκείμενον, a subiectum az önmagát-tudás módján létezik lényegien. A létező (subiectum) az ego cogito módján mutatkozik meg, méghozzá magának az önmagát-tudásnak. Ez a megmutatkozás [Sichpräsentieren], re-prezentáció (maga elé állítás), a létező qua subiectum léte. Az önmagát-tudás teljességgel szubjektummá válik. Az önmagát-tudásban gyűlik össze minden tudás és ennek tudhatósága. A tudás összegyűlése [Versammlung], ahogy a hegység is hegység összességét [Versammlung] jelenti. A szubjektum szubjektivitása ilyen összegyűlésként co-agitatio (cogitatio), conscientia, lelki-ismeret [Ge-wissen], conscience. A co-agitatio azonban már *önmagában* is velle, vagyis annyi mint akarni [wollen]. A szubjektum szubjektitásával a szubjektitás lényegként az akarat kerül előtérbe. Az újkori metafizika a létező létét az akarat értelmében gondolja el a szubjektitás metafizikája gyanánt.

Első lényegi meghatározásaként tartozik a szubjektitáshoz, hogy az elképzelő szubjektum biztosítja magának önmagát, vagyis az önmaga által elképzeltet mint olyant is. Az ilyen biztosításnak megfelelően a létező igazsága mint bizonyosság [Gewißheit] a biztosság [Sicherheit] (certitudo) jellegével bír. Az önmagát-tudás, melyben a bizonyosság mint olyan van, a maga részéről az igazság eddigi lényegének válfaja marad, nevezetesen az elképzelés helyességéé (rectitudo). Ám a helyes többé nem egy jelenlétében elgondolatlan jelenlévőhöz való hasonulásban rejlik. A helyesség immáron minden elképzelendő ama zsinórmérték szerinti elrendezésében található,

mely az elképzelő *res cogitans sive mens* tudásigényében tételeződik. Ez az igény biztosságra törekszik, mely abban áll, hogy minden elképzelendő és az elképzelés összetereteltetik a matematikai idea világosságába és érthetőségébe, s ott összegyűlik. Az *ens* az *ens co-agitatum perceptionis*. Az elképzelés most akkor helyes, ha ennek a biztosság iránti igénynek eleget tesz. Ilyenképpen helyesnek bizonyulva, jogosként igazolódva és rendelkezésre állva: jogosnak-bizonyult. A létező igazsága, a szubjektitás ön-bizonyosságának értelmében, biztossággként (*certitudo*) alapján véve az elképzelés és elképzeltjének jogosként-igazolása [*Recht-fertigen*] tulajdon világossága fényében. A jogosként-igazolás (*iustificatio*) a *iustitia* végrehajtása, s így maga az igazságosság [*Gerechtigkeits*]. Mivel a szubjektum mindig is szubjektum, meggyőződik saját biztosságáról. Jogosként igazolja magát az általa tételezett igazságosság igénye előtt.

Az újkor kezdetén újjáéledt az a kérdés, hogy miként nyer és nyerhet biztosságot az ember a létező egészében, azaz az összes létező leglétezőbb alapja (Isten) előtt, önmaga tartosságáról, azaz üdvösségéről. Az üdvbiztonság eme kérdése a jogosként-igazolás kérdése, azaz az igazságosság (*iustitia*).

Az újkori metafizikán belül elsőként Leibniz gondolja a *subiectum* *ens percipiens et appetens*-nek. Az *ens vis-jellegében* először gondolta végig a létező létének akarati lényegét. Újkori módra a létező igazságát biztossággként gondolja el. A 24 metafizikai tételében Leibniz kijelenti (20. tézis): „*iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes*”. A *mentes*, vagyis a *res cogitantes* a 22. tézis alapján *primariae Mundi unitates*. Az igazság mint biztosság a biztosság biztosítása, rend (*ordo*) és általános rögzítő-megállapítás [*Fest-stellung*], azaz el-készítés [*Durch- und Ver-fertigung*] (*perfectio*). Az önnön létében elsőként és tulajdonképpen létező biztossíték-nyújtásának [*Sicher-stellung*] jellege a *iustitia* (igazságosság).

A metafizika kritikai alapvetésében Kant úgy gondolja el a transzcendentális szubjektivitás végső önbiztosítását, mint a transzcendentális dedukció *quaestio iuris*-át. Annak az elképzelő szubjektumnak a jogosként-igazoló jogi kérdéséről van szó, mely önmaga lényegét saját „Gondolkodom”-jának ön-igazságosságában, ön-teltségében [*Selbst-Gerechtigkeits*] rögzítette.

Az igazság mint bizonyosság lényegében – a bizonyosságot a szubjektitás igazságaként, a szubjektitást pedig a létező léteként elgondolva – rejtőzik a biztosság jogosként-igazolásából megtapasztalt igazságosság. Bár ez az igazságosság a szubjektitás igazságának lényegként működik, ám a szubjektitás metafizikáján belül nem a létező igazságaként gondolják el. Ellenben az igazságosság mint a létező önmagát ismerő léte az újkori metafizika gondolkodásának színe elé kerül, amint a létező léte a hatalom akarásaként mutatkozik meg. Utóbbi lényegien érték-tételezőnek tudja magát, aki az értékek mint saját lényegi tartóssága tételezésében biztosítja magát, és így folyamatosan igazságos lesz [wird] magával szemben, s az efféle alakulásban [Werden] igazságosság van. A hatalom akarása saját lényegének ebben az igazságosságban és ilyen igazságossággként kell reprezentálnia, vagyis az újkori metafizika felől elgondolva: lennie. Ahogy fundamentálisabb az érték gondolat Nietzsche metafizikájában, mint a bizonyosság alapgondolata Descartes metafizikájában – amennyiben is a bizonyosság csak akkor számíthat jogosnak, ha legfőbb értéknek számít –, úgy bizonyul a nyugati metafizika nietzschei beteljesítésének korszakában a szubjektitás belátó önbizonyossága a hatalom akarása jogosként-igazolásának, ama igazságosságnak megfelelően, mely a létező léteben működik.

Nietzsche már egy korai és közismert írásában, a második korszak rőtlen elmélkedésben – *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* (1874) – „az igazságosságot” teszi a történeti tudományok objektívításának helyére (6. fejj.). Egyébként azonban hallgat az igazságosságról. Majd csak 1884–85 sorsdöntő esztendőiben, amikor a létező alapvonásaként a „hatalom akarása” lebeg a szeme előtt, jegyez föl két nem publikált gondolatot.

Az első feljegyzés (1884) a következő címet viseli: „A szabadság útjai”. Így hangzik: „Az igazságosság mint építő, kiválasztó, megsemmisítő gondolkodásmód, értékelésekből fakadván; magának az életnek a legfőbb reprezentánsa.” (XIII, 98. tör.)

A második feljegyzés (1885) így szól: „Az igazságosság mint egy olyan messzire tekintő hatalom funkciója, amely továbblát jó és rossz kicsiny perspektíváin, vagyis az élőny szélesebb horizontjával

bír – azzal a szándékkal, hogy fenntartsa Valamit, ami *több*, mint ez vagy az a személy.” (XIV, 158. tör.)

E gondolatok pontos magyarázata meghaladná itt megkísérelt töprengésünk kereteit. Értjük be most azzal a lényegi területre történő utalással, melyhez a Nietzsche által elgondolt igazságosság tartozik. A Nietzsche szeme előtt lebegő igazságosság megértésének előkészítéséhez meg kell szabadulnunk az igazságosság mindama elképzeléseitől, melyek a keresztény, humanista, felvilágosodásbeli, polgári és szocialista morálból származnak. Ugyanis Nietzsche az igazságosságot elsősorban voltaképpen nem a jogi vagy etikai terület meghatározásaként érti. Sokkal inkább az egészében vett létező létéből gondolja el, vagyis a hatalom akarásából. Az marad igaznak [Gerechte], ami megfelel a jogosnak [Rechte]. Ám hogy mi jogos, az abból nyer meghatározást: létezőként mi létezik? Ezért mondja Nietzsche (XIII/1883/, 462. tör.): „Jog = a mindenkori hatalmi viszony örökössé tételének akarata. Az elégedettség ezért előfeltétel. Mindent bevonnak, ami csak tiszteletre méltó, hogy a jogot örökkévalónak mutassák.”

Idetartozik a következő év feljegyzése is: „Az *igazságosság* problémája. Az első és leghatalmasabb ugyanis az akarát és a túl-hatalom ereje. Csak utána rögzíti az »igazságosságot« az uralkodó, azaz a saját mércéjével méri a dolgokat; ha *roppant hatalmas*, roppant messzire mehet a *kísértő* individuumra hagyatkozásban és a *kísértő* individuum *elismerésében*.” (XIV, 181. tör.) Bármennyire is idegen, ami teljességgel rendben lévő, az igazságosság nietzschei metafizikai fogalma a szokványos elképzeléstől, mégis az igazságosság lényegét érinti. Ez az igazságosság az újkor világkorszakának kezdődő beteljesedésével, a világalomért folytatott harc közepette immáron történelmivé lett, s ezért nyíltan avagy rejtetten, de meghatározza eme világkorszak minden emberi cselekedetét.

A Nietzsche elgondolta igazságosság annak a létezőnek az igazsága, mely a hatalom akarásának módján van. Csakhogy az igazságosságot Nietzsche nem kifejezetten a létező igazságának lényegként gondolta el, s e gondolatból nem tette szóvá a beteljesedett szubjektivitás metafizikáját sem. Az igazságosság azonban a létezőnek a létől magától meghatározott igazsága. Mint ez az igazság: maga a metafizika önnön újkori beteljesedésében. A metafizikában mint olyanban

rejtekezik annak alapja, hogy Nietzsche ugyan metafizikailag meg tudja tapasztalni a nihilizmust mint az értéktételezés történetét, ám mégsem tudja elgondolni a nihilizmus lényegét.

Hogy a hatalom akarásának metafizikája milyen rejtett, az igazságosság lényegéből mint igazságából illeszkedő alakot tartogat még, nem tudjuk. Alig az első alaptétele lett kimondva, s még csak nem is tétel formájában. E metafizikán belül bizonyosan sajátos jellegű az alaptétel tétel-jellege. Az első értéktétel bizonyosan nem felső tétel valaminő deduktív tételrendszer számára. Ha a metafizika alap-tételének titulását abban az óvatos értelemben vesszük, hogy a létező mint olyan lényegi alapját, azaz a létezőt lényegi létezésének [Wesen] egységében nevezi meg, akkor e titulus kellően tágas marad ahhoz, hogy a metafizika mindenkori fajtájának megfelelően alapvetően meghatározza kimondásnak módját.

Nietzsche még egy másik formában is kifejezte a hatalom akarása metafizikájának első értéktételét (*A hatalom akarása* /1888/, 822. tör.): „Azért van a művészet számunkra, hogy *ne menjünk tönkre az igazság miatt.*”

Ezt a művészet és igazság metafizikai lényeg-, azaz itt értékviszonyáról szóló tételt persze nem szabad annak módjára felfognunk, ahogy művészetről és igazságról hétköznapien gondolkodunk. Ha ez történik, akkor minden banálissá válik, és megfoszt minket attól a lehetőségtől – s ez csak az igazán végzetes –, hogy lényegileg összecsapassunk a világkorszak beteljesedő metafizikájának rejtett pozíciójával, mintegy megszabadítandó saját történelmi lényegünket a történettudomány [Historie] és a világnézetek kódosításaitól.

Abban a legutóbb említett formulában, mely megfogalmazza a hatalom akarása metafizikájának alap-tételét, az ember vonatkozásában gondolódnak el művészet és igazság mint a hatalom akarásának első uralmi képződményei. Hogy egyáltalán miként gondolandó el a létező mint olyan igazsága az ember lényegéhez fűződő lényegi viszonyában a metafizikán belül s önnön lényegének megfelelően, az egyelőre még rejtve marad gondolkodásunk előtt. A kérdést még alig tették föl, s a filozófiai antropológia uralmával helyrehozhatatlanul összezavarodott. Ám mindenképp tévedés lenne azt hinni, hogy az értéktétel formulája arra bizonyíték, miszerint Nietzsche egzisztens

módon filozofál. Soha nem tett ilyet. Viszont metafizikailag gondolkodott. Még nem vagyunk elég érettek az alábbi típusú gondolat szigorához, melyet Nietzsche *A hatalom akarása* című tervezett főművének elgondolásakor jegyzett föl:

„A hős körül minden tragédiává válik, a félisten körül minden szatírtjátékká; s Isten körül minden – hogyan? talán »világgá«? –” (*Túl jön és rosszon*, 1886, 150.)*

De itt az ideje, hogy megtanuljuk belátni: Nietzsche gondolkodása, noha történetileg és elnevezését tekintve más külsőt mutat, nem kevésbé szigorú s tárgyyszerű, mint annak az Arisztotelésznek a gondolkodása, aki *Metafizikájának* negyedik könyvében az ellentmondás-mentesség tételét a létező létének első igazságaként gondolja el. A szokásossá vált, de ezért még nem kevésbé kérdéses Kierkegaard–Nietzsche összevetés nem ismeri fel, méghozzá a gondolkodás lényegének félreismeréséből fakadóan, hogy Nietzsche metafizikai gondolkodóként megőrzi a közelségét Arisztotelészhez. Kierkegaard, még ha őt gyakrabban is említi Nietzsche, lényegileg idegen marad e metafizikai gondolkodó számára. Ugyanis Kierkegaard nem bölcselő, hanem vallásos író, mégpedig nem egy a sok közül, hanem az egyetlen, aki megfelel kora történelmi sorsának. Ebben nyugszik nagysága, hacsak nem máris félreértés így beszélni.

Nietzsche metafizikájának alap-tételében művészet és igazság értékeinek lényegi viszonyaival neveztetik meg a hatalom akarásának lényegi egysége. A létező mint olyan eme lényegi egységből határozódik meg az érték metafizikai lényege. Az érték a hatalom akarásában az akarat számára tételezett kettős feltétele önmagának.

Mivel Nietzsche a létező létét a hatalom akarásaként tapasztalja meg, gondolkodásának az értékekre irányulva kell gondolkodnia. Ezért az a feladat, hogy mindenütt és mindenekelőtt értékkérdéseket tegyünk föl. Ez a kérdés történelmiként tapasztalja önmagát.

Miként állunk az eddigi legfőbb értékekkel? Mit jelent ezeknek az értékeknek az elértéktelenedése minden érték átértékelésére tekintettel? Mivel az értékekre irányuló gondolkodás a hatalom akarásának metafizikáján alapul, a nihilizmus mint a legfőbb értékek elér-

* *Túl jön és rosszon*. Id. kiad. 62. o.

téktelenedésének és minden érték átértékelésének folyamata metafizikai értelmezésű Nietzsche-nél, méghozzá a hatalom akarásának metafizikája értelmében. Amennyiben azonban Nietzsche saját gondolkodását, a hatalom akarásáról mint „az értéktételezés új elvéről” szóló tant a nihilizmus tulajdonképpeni beteljesítéseként fogja föl, annyiban már nem pusztán negatív érti a nihilizmust mint a legfőbb értékek elértéktelenedését, hanem egyúttal pozitív is, nevezetesen a nihilizmus meghaladásaként is; hiszen a most kifejezetten tapasztalt valóságos valóság, a hatalom akarása új értéktételezés eredetivé és mértékévé válik. Értékei közvetlenül meghatározzák az emberi képzetalkotást [Vorstellen], és egyben lelkesítik az emberi cselekvést. Az emberlét a történesek új dimenziójába emelkedik.

A *Vidám tudomány* fent említett 125. számú szövegében az esztelen ember a következőket jelenti ki az embereknek arról a tettéről, mellyel megölik Istent, azaz ami révén az érzékfeletti világ elértéktelenedik: „Nagyobb tett még sohasem történt – és mind, aki csak születni fog utánunk, e tettnél fogva tartozik egy magasabb történelemben, mint minden eddigi történelem!”

Azzal a tudattal, hogy „Isten halott”, kezdetét veszi az eddigi legfőbb értékek radikális átértékelésének tudata. E tudat nyomán az ember maga egy másik történelemben lép át, mely magasabb történelem, mivel benne megtapasztaltatik és elvállaltatik minden értéktételezés elve, a hatalom akarása, külön *mint* a valós valósága, mint minden létező léte. Az öntudat, melyben az újkori emberiség lényege fejeződik ki, ezzel megteszi az utolsó lépést. Önmagát akarja mint a hatalom feltétlen akarásának beteljesítőjét. A mértékadó értékek hanyatlása véget ér. A nihilizmus – „hogy a legfőbb értékek elértéktelenednek” – meghaladtatik. Azt az emberiséget, mely tulajdon emberlétét mint a hatalom akarását akarja, s ezt az emberlétet a maga egészében vett hatalom akarása révén meghatározott valósághoz tartozóként tapasztalja, az ember olyan lényegi alakja fogja meghatározni, mely meghaladja az eddigi embert.

Az emberiség azon lényegi alakja, mely meghaladja az eddigi embertípust, „az embert fölülmuló ember” [„der Übermensch”]. Ezen Nietzsche nem afféle egyedi emberpéldányt ért, akiben a szokásosan ismert emberi képességek és szándékok óriási méretűre

növekednének és fokozódnának. „Az embert fölülmúló ember” nem is az az emberfajta, amely Nietzsche filozófiájának az életre alkalmazása útján keletkezik. „Az embert fölülmúló ember” az embe-riség ama újkori lényegét jelöli, mely ilyenként kezd saját korszaká-nak lényegi beteljesítéséhez. „Az embert fölülmúló ember” olyan ember, aki a hatalom akarása által meghatározott valóságból és ennek számára *van*.

Az az ember, akinek lényege a hatalom akarásából akart, az embert fölülmúló ember. Az így akart lényeg akarása úgy kell megfeleljen a hatalom akarásának, mint a létező létének. Így a hatalom akarását el-gondoló gondolkodásból azonnal szükségszerűen fakad a kérdés: Milyen alakot kell öltenie és kifejlesztenie a létező létéből akart em-beri lényegnek ahhoz, hogy kielégítse vele a hatalom akarását, s így átvehesse a létező fölötti uralmat? Hirtelen és mindenekelőtt várat-lanul azon feladat előtt találja magát a létező létéből kiinduló ember, hogy átvegye a Föld feletti uralmat. Kellőképp átgondolta-e az eddig élt ember, hogy eközben milyen módon jelenik meg a létező léte? Vajon megbizonyosodott-e az eddig élt ember afelől, miszerint elég-gé érett és erős a lényege ahhoz, hogy megfeleljen a lét igényének? Vagy csak pótmegoldásokkal segített magán és kerülő utakon bo-lyongott az eddig élt ember, s ezek újra és újra eltávolították annak tapasztalatától, ami van? Az eddig élt ember az eddigi szeretne ma-radni, egyúttal a létező akartjává is válna, s a létező léte a hatalom aka-rásaként kezd mutatkozni. Az eddig élt ember a maga egyáltalában vett lényegében még nem készült fel arra a létre, mely közben átjárja a létezőt. Annak szükségszerűsége járja át, hogy az ember meghalad-jja az eddig élt embert, mégpedig nem pusztán kénye-kedve szerint, hanem csak és kizárólag a lét miatt.

Nietzschének az embert fölülmúló embert elgondoló gondolata abból a gondolkodásból fakad, mely ontológiailag a létezőt mint léte-zőt gondolja el, s így a metafizika lényegéhez illeszkedik, anélkül hogy e lényeg a metafizikán belül tapasztalná. Ezért Nietzsche előtt éppúgy rejtve marad, hogy az emberi lényeg mennyiben hatá-rozza meg a lét lényege, mint az összes Nietzsche előtti metafiziká-ban is. Ezért Nietzsche metafizikájában szükségszerűen ellepleződik annak a lényegi összefüggésnek az alapja, amely a hatalom akarása és

az embert fölülmúló ember lényege között áll fenn. Ám minden eleplezésben ott van egyúttal már a megjelenés is. Az az existencia, mely a létező essenciájához, vagyis a hatalom akarásához tartozik: ugyanannak örök visszatérése. A benne elgondolt lét tartalmazza az embert fölülmúló ember lényegére vonatkozást. Ez a vonatkozás azonban szükségszerűen elgondolatlan marad létszerű lényegében. Így maga Nietzsche számára is homályba burkolózik, hogy milyen összefüggésben áll a metafizika lényegével az a gondolkodás, mely az embert fölülmúló embert Zarathustra alakjában gondolja el. Ezért marad rejtve az *Így szólt Zarathustra* című mű műjellege. Csak ha majd ez a jövőbeli gondolkodás eljut arra a szintre, hogy ezt a „Könyv[et] mindenkinek és senkinek” együtt gondolja el Schelling *Vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről* (1809) című művével, azaz együtt a hegeli *A szellem fenomenológiájával* (1807), azaz együtt Leibniz *Monadológiájával* (1714), s e műveket nemcsak metafizikailag, hanem a metafizika lényege felől gondolja el, csupán ekkor lesz adott a megvitatus joga és kötelessége, alapja és látóhatára.

Könnyű, de nem felelősségteljes magatartás megbotráncozni az embert fölülmúló ember eszméjén s alakján – mely maga készítette elő önnön félreértését –, majd pedig a megbotráncozást cáfolatra váltani. Nehéz, de a jövőbeli gondolkodás számára megkerülhetetlen annak a komoly felelősségnek a vállalása, melynek révén Nietzsche átgondolta ama emberiség lényegét, amely a hatalom akarásának történelmi sorsában a Föld feletti uralom átvételére rendeltetett. Az embert fölülmúló ember lényege nem holmi kiváltságlevél az önkényes tobzódásra. E lényeg a létben magában megalapozott törvény, a legmagasabb rendű önfelülmulások hosszú sorának a törvénye. Ezek az önfelülmulások végre éretté teszik az embert a létezőre, mely mint létező a léthez tartozik, amely lét a hatalom akarásaként mutatja meg akarati lényegét, s e megmutatkozáson keresztül korszakot hoz létre, nevezetesen a metafizika utolsó korszakát.

Az eddig élt ember Nietzsche metafizikája alapján az eddigi, mivel lényegét a hatalom akarása mint minden létező alapvonása meghatározza ugyan, de a hatalom akarását mégsem tapasztalja és vállalja eme alapvonásként. Az eddig élt embert meghaladó ember a hatalom akarását minden létező alapvonásként veszi föl az akaratába, s így magát

akarja a hatalom akarásának értelmében. Minden létező eme akaratban tételezettként *van*. Ami korábban feltételezte és meghatározta az emberi lény célját és mértékét, elveszítette feltétlen, közvetlen és mindenekelőtt bárhová eljutó csalihatatlan hatóerejét. A cél és mérték érzékfeletti világa többé nem ébreszt és nem hordoz életet. Maga ez a túlsó világ élettelené vált: halottá. Hellyel-közzel lesz keresztény hit. Ám az ilyen világban működő szeretet immáron nem hatékony-valóságos elve mindannak, ami most történik. Az érzékfölötti világ érzékfölötti alapja, minden valós valóságos valósága gyanánt elgondolva, elveszítette valóságosságát. Ez a metafizikai értelme annak a metafizikailag elgondolt mondásnak, hogy „Isten halott”.

Továbbra sem akarjuk kinyitni a szemünket e mondás ekképpen elgondolandó igazságára? Ha nem, attól még e különös vakság persze mit sem változtat a mondás igazságán. Isten attól még nem válik élő Istenné, ha továbbra is anélkül mesterkedünk a valóság legyűrésén, hogy előtte komolyan vennénk és kérdéssé tennénk valóságosságát, s anélkül, hogy végiggondolnánk: vajon olyannyira érett az ember arra a lényegre, mely őt a lét felől sodorja magával, hogy e történelmi sors viharát önnön lényegéből állja és nem pusztá intézkedések látszólagos segítségével?

Az a kísérlet, hogy az Isten haláláról szóló mondás igazságát illúziók nélkül tapasztaljuk, valami más, mint a nietzschei filozófia melletti hitvallás. Ha hitvallásnak vélnénk, helyeslésünkkel nem ten-nénk szolgálatot a gondolkodásnak. Egy gondolkodót annyiban tisztelünk, amennyiben mi is gondolkodunk. Ez megköveteli, hogy minden lényegit elgondoljunk, ami gondolatában elgondolt.

Ha Isten és az istenek a tárgyalt metafizikai tapasztalat értelmében halottak, s ha a hatalom akarása tudatosan a létező feltételeinek összes tételezési elve gyanánt akart, akkor a létező mint olyan feletti uralom a Föld feletti uralom alakjában átlép az ember új, a hatalom akarása meghatározta akarásába. Nietzsche a következőképp zárja az *Így szólott Zarathustra* első részét, mely 1883-ban, egy évvel *A vidám tudomány* után jelent meg: „Minden isten halott: azt akarjuk immár, hogy az embert fölülmúló ember éljen!”*

* Lásd *Így szólott Zarathustra*. Id. kiad. 99. o.

Durván gondolkodva úgy vélhetnénk, hogy a szöveg azt fejezi ki, miszerint a létező fölötti uralom Istenről az emberre száll, avagy még durvábban vélekedve: Nietzsche az embert ülteti Isten helyére. Akik ezt tartják, igencsak kevésbé istenien gondolkodnak Isten lényegéről. Az ember sosem ültetheti magát Isten helyére, mivel az ember lényege sosem éri el az isteni lényegterületét. E lehetetlenséggel szemben viszont nagyon is megtörténhet valami sokkal félelmetesebb, melynek lényegén épphogy csak töprengeni kezdtünk. Az a hely, mely metafizikailag elgondolva Isten sajátja, a létező mint teremtettt létező tevékeny működtetésének és fenntartásának helye. Istennek ez a helye üresen maradhat. Helyette feltáruulhat egy másik, azaz metafizikailag megfelelő hely, amely nem azonos sem Isten, sem pedig az ember lényegi területével, mellyel azonban ismét csak az ember kerül kitüntetett viszonyba. Az embert fölülmúló ember soha, semmikor sem lép Isten helyére, hanem az a hely, ahová az embert fölülmúló ember akarata eljut, a létező egy másfajta alapításának másfajta területe önnön másfajta létében. A létező eme másik léte – s ez jelzi az újkori metafizika kezdetét – időközben a szubjektivitás lett.

Immár minden létező vagy tárgyként valóságos, vagy olyan tárgyi-asulásként tevékeny, melyben létrejön a tárgy tárgyiassága. A tárgyi-asulás a tárgyat maga elé állítva rendeli oda az ego cogitóhoz. Ebben az odarendelésben [Zustellen] az ego annak bizonyul, ami tulajdon cselekvése (a maga elé állító oda-rendelés [das vor-stellende Zu-stellen]) alapjául szolgál, azaz subiectumnak. A szubjektum önmaga számára szubjektum. A tudat lényege az öntudat. Ezért minden létező vagy a szubjektum objektuma, vagy pedig a szubjektum szubjektuma. A létező léte mindenütt az önmagát-maga-elé-állításon [Sich-vor-sich-selbst-stellen] nyugszik, s így az ön-fel-állításon [Sich-auf-stellen]. Az ember a létező szubjektivitáson belül lényegének szubjektivitására lép. Felkel [tritt in den Aufstand]. A világ tárggyá válik. Minden létező eme felkelő tárgyi-asulásán belül az emberi tételezés és a megvitatás [Setzen und Auseinandersetzen] középpontjába kerül az, amit elsőként kell a maga-elé-állítás és az elő-állítás rendelkezésére bocsátani – a Föld. A Föld már csak annak a támadásnak a tárgyaként mutatkozhat meg, mely feltétlen tárgyi-asulásként rendezke-

dik be az emberi akaratban. A természet, mivel a lét lényegéből akart, mindenütt a technika tárgyaként jelenik meg.

1881–1882-ből, az „esztelen ember” keletkezésének időszakából származik Nietzsche következő feljegyzése: „Eljön az idő, amikor harc folyik majd a Föld feletti uralomért – a harcot *alapvető filozófiai tanítások* nevében fogják folytatni.” (XII, 441.)

Ezzel nem az hangzik el, hogy a Föld mint nyersanyagterület korlátlan hasznosításáért és az „emberanyag” illúzióktól mentes hasznosításáért folytatott harc, mely a hatalom akarása lényegének feltétlen felhatalmazására szolgál, kifejezetten valamely filozófiát hívna segítségül. Ellenkezőleg: azt kell feltételezni, hogy a filozófia mint tanítás és mint kulturális képződmény elenyészik, s jelenlegi alakjában el is enyészhet, mert amennyiben valódi alakzat volt, már megszólaltatta a valóságos valóságot, s ekként a létezőt mint olyat létének történetébe helyezte. Az „alapvető filozófiai tanítások” nem tudósok doktrínáit jelentik, hanem a létező mint olyan igazságának a nyelvét, s ez az igazság a metafizika maga, a metafizikának abban az alakjában, mely a hatalom akarásának feltétlen szubjektiválásához tartozik.

A Föld feletti uralomért folytatott harc saját történelmi lényegében már következménye annak, hogy a létező mint olyan a hatalom akarásaként mutatkozik meg, anélkül még, hogy eme akarásként ismernék el vagy fognák föl. A cselekvés csatlós doktrínái és az elképzelés ideológiái egyébként sem fejezik ki, hogy mi van és miért történik. A Föld feletti uralomért folytatott harc kezdetével a korszak önön beteljesítésére szorítja a szubjektívást. Ennek része, hogy a létező, mely a hatalom akarása értelmében az, a maga módján minden szempontból bizonyossá válik önmagáról alkotott saját, tulajdon igazságában, és így tudatossá is válik. A tudatossá tétel annak az akaratnak szükséges eszköze, mely a hatalom akarásából akar. Mindez a tárgyasulás szempontjából a tervezés formájában történik. Az ember önmagát-akaró felkelésének területén történik, a történeti szituáció [historische Situation] további szétforgácsolódásán keresztül. Metafizikailag gondolva a szituáció mindig a szubjektum akciójának stációja [Station der Aktion]. A szituáció mindegyik elemzése, akár tud róla, akár nem, a szubjektív metafizikáján alapul.

„A hatalmas délidő” a legnagyobb világosság ideje, nevezetesen a tudaté, mely fenntartások nélkül s minden szempontból tudatába került önmagának mint ama tudásnak, mely abban áll, hogy a hatalom akarását tudatosan a létező léteként akarja, s ilyen önmagával szemben felkelő akaratként a világ tárgyasulásának minden szükséges fázisát átvészeli, így biztosítván a létező állandó tartósságát [beständiger Bestand] a lehető legegyszerűbb és legegyszerűbb akarata számára. Ám eme akarat akarásában annak szükségszerűsége tölti el az embert, hogy akarja az ilyen akarat feltételeit is. Ez annyit tesz mint értékeket tételezni és mindent értékek alapján becsülni. Ilyenformán az érték minden létezőt meghatároz a maga létében. Ez a következő kérdés elé állít minket:

Mi van most, amikor nyilvánvalóan kezdetét veszi a hatalom akarásának feltétlen uralma, s ez a nyilvánvaló jelleg valamint nyilvános volta magának ennek az akaratnak a funkciójává lesz? Mi van? Nem adottságokra és tényekre kérdezzünk rá, melyekhez a hatalom akarásának körén belül mindenki szükséglete szerint szerezhethet és tüntethet el bizonyítékokat.

Mi van? Nem erre vagy arra a létezőre kérdezzünk rá, hanem a létező léteire. Még inkább: azt kérdezzük, mi van magával a léttel? S nem a vak véletlent faggatjuk, hanem a létező mint olyan igazságára tekintettel kérdezzünk, mely igazság a hatalom akarásának metafizikai alakján át jut szóhoz. Mi van a léttel abban a korszakban, melyet a hatalom feltétlen akarásának kezdődő uralma jellemez?

A lét értékévé vált. Az állandó tartósságának állandósítása szükséges feltétele, a hatalom akarása tételezte feltétele magának a biztosításnak. Ám lehet-e ennél többre értékelnünk a létet, mint így, hogy saját voltában emeljük értékévé? Csakhogy, miközben a lét értékévé méltányoltatik, egyben már a hatalom akarása tételezte feltétellel alacsonyodik. Ezt megelőzően maga a lét, amennyiben egyáltalán értékeli s így méltányolja, megfosztatik lényegének méltóságától. Ha a létező létét értéknek jelölik, s ezzel lényege megpecsételtetik, akkor e metafizikán belül, azaz e korszak során mindig a létező mint olyan igazságán belül, a lét megtapasztalásának minden útja megszűnik. Mindeközben az ilyen beszéddel előfeltételezzük, amit talán egyáltalán nem lenne szabad előfeltételeznünk: hogy valaha vezetett egy

ilyen út magához a léthez, s hogy a létre gondolás valamikor már létként gondolta el a létet.

A nyugati gondolkodás önnön kezdetei óta a létről és a lét saját igazságáról megfélekedve gondolja el a létezőt mint olyant. Eközben csak ilyen igazság gyanánt gondolta a létet, s így eme elnevezést meglehetősen gyámoltalanul és kibontatlan, mert nem megtapasztalt többértelműség formájában teszi szóvá. E gondolkodás, mely magáról a létről feledkezik meg, az időközben világtörténelemmé válni szándékozó nyugati történelem egyszerű és mindent hordozó, ezért rejtélyes és nem tapasztalt eseménye. A lét végül értékke alacsonyodott a metafizikában. Ez arról tanúskodik, hogy a létet nem létként hagyják. Mit jelent mindez?

Mi van a léttel? Semmi sincs a léttel. Mi van akkor, ha ebben mutatkozik meg a nihilizmus eddig elleplezett lényege? Ekkor az értékekben gondolkodás tiszta nihilizmus volna? Ám Nietzsche a hatalom akarásának metafizikáját éppen a nihilizmus meghaladásaként fogta föl. Valóban, amíg a nihilizmuson csupán a legfőbb értékek elértéktelenedését értjük, s a hatalom akarását, a legfőbb értékek új tételezéséből kiindulva, minden érték átértékelésének elveként gondoljuk el, addig a hatalom akarásának metafizikája a nihilizmus meghaladása. Azonban a nihilizmus ilyenén meghaladásában az érték-gondolat emelkedik elvvé.

De ha az érték nem engedi a létet annak a létnek lenni, amiként az maga a lét, akkor a vélt meghaladás a nihilizmus legelső beteljesítése. Hiszen a metafizika most már nemcsak a létet magát nem gondolja el, hanem a lét eme nem-gondolása abba a látszatba burkolózik, hogy amikor a létet értéknek tekinti, akkor a leginkább méltó módon gondolja el, úgy hogy minden rákérdezés a létre fölöslegessé válik. Ha azonban – a létre magára gondolva – az a gondolkodás, mely mindent értékek alapján gondol el, nihilizmus, akkor Nietzsche nihilizmus-tapasztalata, miszerint a nihilizmus a legfőbb értékek elértéktelenedése, már maga is nihilisztikus. Az érzékfeletti világ és Isten mint legfőbb értékek magyarázatát nem magából a létből gondoljuk el. Az utolsó csapás Istenre és az érzékfeletti világra abban áll, hogy Isten, a létező létezője legfőbb értékke alacsonyodik. Nem az a legkeményebb csapás Istenre, hogy megismerhetetlennek tartjuk, hogy

egzisztenciája bizonyíthatatlannak bizonyul, hanem az, hogy a valóságosnak tartott Isten legfőbb értékke emelkedik. Ugyanis ez a csapás nem a körbeácsorgóktól érkezik, akik nem hisznek Istenben, hanem a hívőktől és teológusaiktól, akik a leglétezőbb létezőről beszélnek, anélkül hogy valaha is eszükbe jutna magára a létre gondolni, eközben mintegy tudatosítandó: ez a gondolkodás és ama beszéd, amennyiben beavatkozik a hit teológiájába, a hit felől tekintve maga az istenkáromlás.

Először csak most gyúlhat némi gyenge fény annak a kérdésnek a sötétségében, melyet már az esztelen emberről szóló töredék kapcsán is fel akartunk tenni Nietzschének: miként történhet meg egyáltalán, hogy emberek valaha is képessé válnak megölni Istent? Márpedig Nietzsche nyilvánvalóan ezt gondolja el. Hiszen csak két mondat van kiemelve az egész passzusban. Az első így hangzik: „*Mi öltük meg őt*”, nevezetesen Istent. A második pedig így: „*és mégis ők azok, akik tették*”, vagyis az emberek követték el Isten meggyilkolásának tettét, noha ma még semmit nem hallottak erről.

A nyomtatásban kiemelt két mondat magyarázatot nyújt az „Isten halott” mondásra. A mondás nem azt jelenti, mintha tagadás és alantas gyűlölködés miatt azt mondanánk: nincsen Isten. Botrányosabbat jelent: Istent megölték. Csak így kerül előtérbe a döntő gondolat. Eközben azonban még nehezebb lesz a megértés. Mert még valahogyan érthető lenne az „Isten halott” akképpen, hogy jelezne: Isten magától távozott önnön eleven jelenlétéből. Ám hogy Istent másvalaki, méghozzá emberek ölték meg, elgondolhatatlan. Maga Nietzsche is meglepődik ezen a gondolaton. Közvetlenül a döntő szövegrész („*Mi öltük meg őt* – ti és én! Mindannyian a gyilkosai vagyunk.”) után csak ezért adja a kérdést az esztelen ember szájába: „De hát hogyan cselekedtük ezt?” Nietzsche úgy értelmezi a kérdést, hogy közben azt, a megkérdéztet három kép révén körülírva, megismétli: „Hogy voltunk képesek kiinni a tengert? Ki adta nekünk a szivacsot, hogy az egész horizontot eltöröljük vele? Mit tettünk, amikor eloldoztuk ezt a Földet a Napjától?”

Az utolsó kérdésre így válaszolhatnánk: hogy mit tettek az emberek, amikor a Földet eloldozták a Napjától, azt az utóbbi három és fél évszázad európai történelme fejezi ki. Ám mi is történt a létezővel e

történelem alapján? Amikor Nietzsche a Föld és a Nap közötti viszonyt említi, akkor nemcsak az újkori természetfelfogás koperniku-szi fordulatára gondol. A Nap egyúttal Platón hasonlatára is utal. Ennek alapján a Nap és fényköre az a környezet, ahol a létező a kiné-zete, arculata alapján (ideák) megjelenik. A Nap képezi és határolja azt a látókört, melyen belül a létező mint olyan megmutatkozik. A „ho-rizont” az érzékfeletti világot mint igazán létező világot jelöli. Ez egyben az az egész is, mely mindent körbefon s bevon, akár a tenger. A Föld mint az ember tartózkodási helye eloldoztatott Napjától. Az önmagában létező érzékfeletti területe többé nem irányt jelző fény az ember fölött. Az egész látókör eltöröltetik. A létező mint olyan egészét, a tengert, kiitta az ember. Ugyanis az ember az ego cogito Énségébe lépve kel fel. Ezzel a felkeléssel minden létező tárggyá vá-lik. A létező mint az objektív a szubjektivitás immanenciájába itató-dik. A horizont többé nem világít magától. Már csak a hatalom akará-sának értéktételezéseiben tételezett szempont.

A három kép (Nap, horizont, tenger) feltehetőleg még valami más a gondolkodás számára, mint kép – s e három kép alapján nyer ma-gyarázatot ama három kérdés, hogy mi értendő azon a történe-sen, miszerint Istent megölték. Az ölés az önmagában létező érzékfeletti világ megszüntetését jelenti. Az ölés azt a folyamatot nevesíti, mely-nek során a létező mint olyan nem egyszerűen megsemmisül, ha-nem létében megváltozik. E folyamat során azonban az ember is, s mindenekelőtt éppen ő, megváltozik. Azzá lesz, aki az önmagában létező értelmében vett létezőt megszünteti. A szubjektivitásába lépő emberi felkelés tárggyá teszi a létezőt. A tárgyiség [das Gegenständ-liche] viszont az elképzelés révén megállított [zum Stehen Geb-rachte]. Az önmagában létező megszüntetése, Isten meggyilkolása, a tartósság biztosításában megy végbe, melynek révén az ember önnön anyagi, testi, lelki és szellemi tartósságát biztosítja. Mindezt persze tulajdon biztonságáért [Sicherheit] teszi, mely a létező mint lehetsé-ges tárgyiség fölötti uralmat akarja, hogy megfeleljen a létező lété-nek, a hatalom akarásának.

A biztosítás mint a biztonság megteremtése az értéktételezésen alapul. Az értéktételezés minden magánvaló létezőt maga alá gyűr, s így mint magáértvaló létezőt tönkretesz, meggyilkol. Ezt az Isten

meggyilkolásában kifejeződő utolsó csapást a metafizika méri, mely a hatalom akarásának metafizikájaként a gondolkodást az érték gondolkodás értelmében hajtja végre. Ám ezt az utolsó csapást, melyen keresztül a lét pusztá értékként csapódik le, Nietzsche maga már nem akként ismeri föl, ami a csapás magának a létnek a szempontjából elgondolva. De nem maga Nietzsche mondja-e: „*Mi öltük meg őt – ti és én!*”? Dehogynem; s ennek megfelelően Nietzsche még a hatalom akarásának metafizikáját is nihilizmusként fogja fel. Csak-hogy: mindez pusztán annyit jelent Nietzschének, hogy e metafizika mint – minden eddigi érték átértékelésének értelmében vett – ellenmozgalom „az eddigi legfőbb értékek elértéktelenedését” a legélesebben, mert végérvényesen hajtja végre.

Ám Nietzsche éppen a minden értéktételezés elvéből fakadó új értéktételezést nem gondolhatja el többé gyilkosság és nihilizmus gyanánt. Az új értéktételezés immár nem elértéktelenedés az önmagát akaró hatalom akarásának látókörén belül, azaz az érték és értéktételezés perspektívájából.

De mi a helyzet magával az értéktételezéssel, ha azt a létező mint olyan vonatkozásában, azaz egyúttal a létre tekintettel gondoljuk el? Ekkor az értékekben gondolkodás radikális gyilkolás [das radikale Töten]. Nem csupán magánvaló-létében csap le a létezőre mint olyanra, hanem teljességgel félreteszi a létet. Az már csak – ahol még szükség van rá – értéknek számíthat. A hatalom akarása metafizikájának érték gondolkodása a legszélsőségesebb értelemben gyilkos, mert egyáltalán magát a létet nem engedi felemelkedni, azaz lényegének elevenségéhez eljutni. Az értékek szerinti gondolkodás eleve nem engedi a létet odajutni, hogy igazságában lényegien létezzen.

Ámde vajon ez a gyökerestül kiirtás [in der Wurzel Töten] csupán csak a hatalom akarása metafizikájának a sajátja lenne? Csak a lét mint érték magyarázata nem engedi magát a létet annak a létnek lenni, ami? Ha így lenne, akkor magát a létet önnön igazságában tapasztalta s gondolta volna a Nietzsche előtti metafizika, de legalábbis rákérdezett volna. *De sehol nem bukkanunk magának a létnek ilyen tapasztalatára.* Sehol nem találkozunk azzal a gondolkodással, amely magának a létnek az igazságát s ezzel az igazságot mint létet gondolja el. Még ott sem gondolják mindezt, ahol a Platón előtti gondolkodás

a nyugati gondolkodás kezdeteként előkészíti a metafizika platóni és arisztotelészi kibontakozását. Az ἔστιν (èdvn) γὰρ εἶναι kétségkívül magát a létet nevesíti. Azonban a jelenlétet nem magának a létnek az igazságából fakadó jelenlétként gondolja el. A lét története a *lét elfelejtésével* kezdődik, méghozzá szükségszerűen. Így nem a metafizikán mint a hatalom akarásának metafizikáján múlik, hogy maga a lét elgondolatlanul marad önnön igazságában. E különös kimaradás eképpen a metafizikán mint metafizikán múlik. Ám mi a metafizika? Ismerjük lényegét? Ő maga ismerheti ezt a lényegét? Ha felfogja, metafizikailag fogja fel. Azonban a metafizika metafizikai fogalma mindig lényege mögött marad. Ez érvényes minden logikára is, feltéve, ha az képes még egyáltalán elgondolni, hogy mi a λόγος. A metafizika minden egyes metafizikája és a filozófia minden egyes logikája, mely valamilyen módon megpróbál túljutni a metafizikán, a lehető legbiztosabban visszazuhan a metafizika alá – anélkül, hogy ezenközben megtapasztalná, hová is zuhan.

Ezenképp elgondolkodva, a nihilizmus lényegének legalább egy vonása világosabbá vált számunkra. A nihilizmus lényege a történelmen alapul, melynek megfelelően a létező mint olyan egészének a megjelenésében magával a létezővel és igazságával semmi sincs, olyanira, hogy a létező mint olyan igazsága a létnek számít, mivel a lét igazsága kimarad. Nietzsche a nihilizmus kezdődő beteljesedésének korszakában megtapasztalta és egyben nihilisztikusan értelmezte a nihilizmus néhány vonását, s így teljességgel kitöltötte ezek lényegét. Ámde Nietzsche sosem ismerte meg a nihilizmus *lényegi létezését* [*Wesen*], ahogyan előtte egyetlen metafizika sem.

Ha azonban a nihilizmus lényegi létezése a történelmen alapul, azon, hogy a létező mint olyan egészének a megjelenésében a lét igazsága kimarad, s ennek megfelelően magával a léttel és igazságával semmi sincs, akkor a metafizika a létező mint olyan igazságának történelme gyanánt a maga lényegi létezésében nihilizmus. Ha teljességgel a metafizika a történelmi alapja a nyugati és az Európa meghatározta világtörténelemnek, annyiban az egészen más értelemben nihilisztikus.

A lét történelmi sorsából elgondolva a nihilizmus nihilje azt jelenti, hogy a léttel semmi sincs. A lét nem jut saját tulajdon lényegének

napvilágára. A létező mint olyan megjelenésében kimarad a lét maga. A létező igazsága elesik. Elfelejtődik.

Így a nihilizmus önnön lényegében volna az a történet, mely magával a léttel esik meg. Ekkor magának a létnek a lényegében rejlene, hogy elgondolatlanul marad, mert megvonja magát. Maga a lét megvonja magát, saját igazságába húzódván. Belemenekül, s elrejtí ön-magát ebben a magába zárulásban [Bergen].

A saját lényegi létezésének elrejtőző magába zárulására tekintve talán megérintjük annak a titoknak a lényegét, amiként a lét igazsága lényegien létezik.

Maga a metafizika mindezeknek megfelelően nem egy a létre irányuló s még megfontolandó kérdés pusztá halasztása. A metafizika a létező mint olyan igazságának története gyanánt magának a létnek a történelmi sorsából történne. A metafizika saját lényegében magának a létnek az elgondolatlan, mert visszatartott titka volna. Ha másképp lenne, akkor egy olyan gondolkodás, mely azon fáradozik, hogy az elgondolandóhoz, a léthez tartsa magát, nem kérdezné szakadatlan: mi a metafizika?

A metafizika magának a létnek egy történelmi korszaka. Tulajdon lényegi létezésében viszont nihilizmus a metafizika. A nihilizmus lényege a történelemre tartozik, amely történelemként maga a lét lényegien létezik. Ha netán a semmi bármiképp is, de utal a létre, akkor a nihilizmus léttörténeti meghatározása legalább rámutathat arra a területre, melyen belül a nihilizmus lényegi létezése meg tapasztalható, olyasmiként elgondolva, ami emlékezetünkre vonatkozik. Hozzászoktunk ahhoz, hogy a nihilizmus elnevezésből mindenekelőtt a bántó mellézköngét halljuk ki. Pedig ha elgondoljuk a nihilizmus léttörténeti lényegét, akkor a bántó mellézköngé teljességgel mellékessé válik. A nihilizmus kifejezés annyit tesz, hogy abban, amit megnevez, a nihil (semmi) lényeges. A nihilizmus azt jelenti: mindezzel minden szempontból semmi sincs. A minden az egészében vett létezőt jelöli. A létező azonban minden saját szempontjából úgy van, amiként létező módjára tapasztaljuk. A nihilizmus ekkor azt jelenti, hogy a létezővel mint olyannal a maga egészében semmi sincs. Ám a létező, amiként és ahogyan az, a létből van. Feltéve, hogy a létten múlik minden „van”, a nihilizmus lényegi létezése abban áll,

hogy magával a léttel semmi sincs. *Maga* a lét a lét tulajdon *igazságában*, mely igazság a léthez tartozik.

Ha a nihilizmus elnevezésben azt a másik hangot halljuk, melyben a megnevezett lényege cseng, akkor másképp hallgathatjuk annak a metafizikai gondolkodásnak is a nyelvét, mely a nihilizmus néhány vonását megtapasztalta, de a lényegi létezését nem gondolhatta el. E másik hanggal fülünkben egy nap talán még másként gondoljuk el a nihilizmus kezdődő beteljesedésének korszakát, mint eddig. Ekkor talán felismerjük, hogy sem a politikai, sem a közgazdasági, sem a szociológiai, sem a technikai és tudományos, de még csak a metafizikai és vallásos perspektívák sem jutnak el annak elgondolásához, ami ebben a korszakban történik. Ami a gondolkodásnak gondolkodni-valót ad, az nem valami mélyen rejlő mögöttes értelem, hanem kézenfekvő: a legkézenfekvőbb, melyet éppen ezért állandóan mellőztünk. E mellőzéssel folyamatosan beteljesítjük a létező létének gyilkolását – anélkül, hogy figyelemre méltatnánk.

Ahhoz, hogy figyelembe vegyük, s megtanuljuk figyelembe venni, már az is elegendő lehet számunkra, ha végre elgondolkodunk azon, mit is mondott az esztelen ember Isten haláláról, s miként mondta. Talán nem eresztjük el a fülünk mellett nagy sietve, ami az elemzett szöveg elején áll, miszerint az esztelen ember „szüntelen ezt kiáltozta: Istent keresem! Istent keresem!”.

Mennyiben esztelen ez az ember? Esze-ment [ver-rücht]. Ugyan- is kilépett [ausgerücht] az eddig élt ember síkjáról, ahol az érzékfeletti világ valótlanná vált ideáljait a valóságnak tüntetik föl, miközben az ellenkezőjük valósul meg. Ez az esze-ment ember túllépett az eddig élt emberen. Ugyanakkor ezen a módon teljességgel csak az eddig élt ember előre meghatározott lényegének a helyére lépett, hogy animal rationale legyen. Az ekképpen esze-ment embernek ezért nincs köze azokhoz a nyilvánosság színterén ácsorgókhoz, „akik nem hittek Istenben”. Ők ugyanis nem azért hitetlenek, mert Isten mint Isten hittelenné vált számukra, hanem mert még a hit lehetőségét is feladták, amennyiben többé képtelenek Istent keresni. Képtelenek többé keresni, mert immáron nem gondolkodnak. A nyilvánosság színterén ácsorgók eltörölték a gondolkodást, s fecsegéssel pótolták, mely mindig ott szimatol nihilizmust, ahol saját tulajdon

vélekedését véli veszélybe keveredni. Ekképpen arra tesz kísérletet ez a még mindig terjedő önámítás a tulajdonképpeni nihilizmussal szemben, hogy kibeszélje magából a gondolkodástól való félelmét. E félelem azonban a félelemtől való félelem.

Ezzel szemben az esztelen ember az első mondatok után egyértelmű, még egyértelműbb annak, aki képes odahallgatni; az esztelen ember a passzus utolsó mondatai alapján pedig az a valaki, aki Isten után kiáltva Istent keresi. Talán valóban de profundis kiáltott volna itt egy gondolkodó? És gondolkodásunk füle? Még mindig nem hallja a kiáltást? Egészen addig eleresztjük a fülünk mellett, amíg nem kezdünk gondolkodni. A gondolkodás csak akkor veszi kezdetét, ha megtapasztaltuk, hogy az évszázadok óta magasztalt ész a gondolkodás legmakacsabb ellenfele.

Czeglédi András fordítása

KÖLTŐK – MI VÉGRE?



„...és költők szűkös időn – mi végre?“, kérdezi Hölderlin *Kenyér és bor* című elégiájában. Ma már a kérdést is alig értjük. Hogyan is foghatnánk fel a választ, amelyet Hölderlin adott rá?

„...és költők szűkös időn – mi végre?“ Amikor Hölderlin szűkös időről beszél, arra a világkorszakra gondol, amelyhez még mi magunk is tartozunk. Krisztus megjelenésével és áldozati halálával Hölderlin történeti tapasztalata szerint véget ért az istenek nappala. Beesteledett. Azóta, mióta „ama három”: Héraklész, Dionüszosz és Krisztus elhagyta a világot, a világkorszak estje mindinkább éjbe hajlik. A világéj sötétje lassan mindenre ráborul. E korszakot Isten elmaradása, „Isten hiánya” határozza meg. Amikor azonban Hölderlin Isten általa megtapasztalt hiányáról beszél, nem tagadja, hogy tovább élhet az egyes ember és az egyházak Istenhez fűződő keresztényi kapcsolata, és nem ítél e kapcsolatról lekicsinylően. Isten hiánya azt jelenti, hogy nincs többé olyan Isten, aki láthatóan és egyértelműen összegyűjti maga körül az embereket és a dolgokat, és aki ebből az összegyűjtésből fakadóan összeilleszti a világkorszakot, valamint a benne való emberi tartózkodást. De Isten hiányában még valami sokkal rosszabb is megnyilvánul. Nem csupán az istenek és Isten menekült el, hanem az istenség ragyogása is kihunyott a világtörténelemben. A világéj ideje szűkös idő, és egyre szűkösebb lesz. E kor már most annyira szűkös, hogy Isten hiányát nem képes hiánynak érezni.

E hiányban egyszersmind elvész a világot megalapozó alap [Grund]

* A *Kenyér és bor* című elégiából vett részleteket Rónay György fordításának felhasználásával idézzük.

is. A szakadék [Abgrund] eredetileg azt a talajt és alapot jelenti, amely fölött mint legalsó fölött, a meredély peremén függ valami. Ám a későbbiekben az „Ab” igekötőt a teljes alaptalanság jeleként értették. Az alap az a talaj, amiben valami gyökerezik, vagy amin valami áll. Az a világekorszak, amely nélkülöz minden alapot, a szakadék fölött függ. Feltéve, hogy e szűkös időben következhet még valamilyen fordulat, e fordulatra csak akkor kerülhet sor, ha a világ alapjaitól – és ez ebben az esetben egyértelműen azt jelenti, hogy a szakadék mélységétől – elrugaszkodik. A világéj világekorszakában az embernek meg kell tapasztalnia a világ szakadékát, és ki kell bírnia ezt. Ehhez azonban az szükséges, hogy legyenek olyanok, akik lejutnak a szakadékba.

A világekorszak fordulata nem történhet azáltal, hogy egy új Isten vagy egy régi valamikor újra előtör a leshelyéről. Hova érkezne meg visszatértek, ha az emberek előzőleg nem készítik elő tartózkodását? Miként tartózkodhatna közöttünk egy Isten Istenhez méltóan, ha előtte nem ragyog fel mindenben, ami van, az istenség fénye?

Az istenek, akik „itt voltak”, csak „ideje jöttén” „fordulnak meg”, akkor, ha a megfelelő helyen és helyes módon megtörténik az emberrel a fordulat. Ezért mondja Hölderlin befejezetlen *Mnémoszüné* című himnuszában, amely közvetlenül a *Kenyér és bor* című elégia után keletkezett, hogy:

Nem tehetnek
mindent az égiek. Mert a halandók
előbb jutnak a szakadékba. Velük fordul ezért
a mélység. Nehéz léptű
az idő, de világra hozza
az igazságot...*

Nehéz léptű a világéj szűkös ideje. Előbb lassan el kell jutnia önnön közepébe. Amikor eljön az éjféli, akkor a legnagyobb az idő szűkössége. A szűkölködő idő akkor még ínségét sem érzi. Éppen abban áll az idő szűkössége, hogy a szűkölködő ínségére is sötétség borul. Így teljesen elsötétedik az ínség, csupán szükségletként jelenik meg, amely azt igényli, hogy kielégítsék. A világéj olyan küldött sorsként [Ge-

* Bernáth István fordításának felhasználásával.

schick] is elgondolható, amely a pesszimizmuson és az optimizmuson innen történik. A világéj talán most a közepe felé tart. E világkor-szak talán éppen most válik teljes mértékben szűkös idővé. Vagy talán mégsem, még nem, még mindig nem, a mérhetetlen nyomorúság és minden szenvedés ellenére, a névtelen szenvedés, a tovább burjánzó békétlenség és a növekvő zavarodottság ellenére sem. Nehéz léptű az idő, mert még talán az iszonyat sem képes arra, hogy ön-maga számára a fordulat alapja legyen, amíg nem történik fordulat a halandókkal. A halandókkal pedig csak akkor történik fordulat, ha beletalálnak saját lényegi létezésükbe [Wesen]. Ez pedig nem más, mint hogy az isteneknél is előbb jutnak a szakadékba. Ha a lényegük-ről beszélünk, nem feledhetjük el, hogy közelebb vannak a távollét-hez [Abwesen], mert a jelenlét [Anwesen], amit régtől fogva létnek neveznek, az osztályrészük. De mivel a jelenlét egyszersmind el is rejti önmagát, a jelenlét maga a távollét. Tehát a szakadékban van minden elrejtve és feljegyezve. A *Titánok himnuszában* Hölderlin „mindent feljegyző”-nek nevezi a „szakadékot”. Akinek a halandók közül mindenki másnál előbb és mindenki mástól eltérő módon kell a szakadékba jutnia, megtalálja azokat a jeleket, amelyek a szakadékban vannak feljegyezve. A költő számára ezek az elmenekült istenek nyomai. Ezt a nyomot Hölderlin tapasztalata szerint Dionüszosz, a bor istene nyújtja át az isten-teleneknek a világéj sötétjében. Hiszen a szőlő istene a szőlőtőkében és annak gyümölcsében az emberek és az istenek nászának helyeként őrzi a föld és az ég lényegszerű egymáshoz tartozását. Ha valahol, csakis e hely hatókörében maradhatnak meg az isten-telen ember számára az elmenekült istenek nyomai.

...és költők szűkös időn – mi végre?

Hölderlin áhítattal válaszol a megszólított költőbarát, Heinze szavával:

Ám te: – akár a Boristen fölként papjai – mondod –
ők is szent éjben húznak a tájakon át.

A költők azok a halandók, akik a Boristent komolyan megénekelve érzékelik az elmenekült istenek nyomát, követik azt, és a velük ro-

kon halandók javára felkutatják a fordulathoz vezető utat. Istenségük az Éter, az az egyedüli hely, ahol az istenek istenek lehetnek. Az Éter elementuma, amelyben maga az istenség is létezik, a szent. A szent, az az elementum, amelyet az Éter az elmenekült istenek megérkezéséhez felkínál, az elmenekült istenek nyoma. De ki képes arra, hogy ezt a nyomot érzékelje, és nyomként ráakadjon? A nyomok gyakorta láthatatlanok, és mindig egy alig sejtett intés hagyja őket hátra. Költőnek lenni a szűkös időben azt jelenti: a dalban az elmenekült istenek nyomára figyelni. Így mondhatja a költő a világéj idején a szentet. A világéjt ezért nevezheti Hölderlin a maga nyelvén szent éjnek.

Annak a költőnek a lényegéhez, aki ebben a világkorszakban valóban költő, hozzátartozik, hogy számára az idő szűkösségéből legelőbb a költészet és a költői hivatás váljon költői kérdéssé. A szűkös idők költőjének ezért magának kell megköltenie a költészet lényegét. Ahol ez megtörténik, ott olyan költészetet sejtethetünk, amely a világkorszak küldött sorsába küldi magát. Nekünk, a többieknek, meg kell tanulnunk meghallani *e* költők mondását, feltéve, hogy az időt, amely a létet elrejt, minthogy óvón magába zárja, nem tévesztjük el oly módon, hogy az időt csak a létezőből számítjuk ki, azáltal, hogy felosztjuk azt.

Minél inkább közeledik a világéj az éjféelhez, annál kizárólagosabban lesz úrrá a szűkösség, miközben megvonja tőlünk lényegét. Nem csupán a szentvész el, az istenség nyoma, hanem azok a nyomok is majdnem teljesen elmosódnak, amelyek *e* nyomhoz vezetnek. Minél inkább elmosódnak a nyomok, annál kevésbé lehet képes az egyes halandó, aki a szakadékba jut, hogy ott az intés intelmére figyeljen. Annál inkább érvényes, hogy mindenki akkor jut a legmesszebbre, ha csak addig megy, ameddig a neki megadatott úton eljuthat. Ugyanaz az elégia, amely megkérdezi, hogy „...és költők szűkös időn – mi végre?“, a harmadik szakaszában kimondja azt a törvényt, amely a költőkre vonatkozik:

Egy bizonyos: hágjon delelőre a nap, legyen éjféel,
fönnáll egy Mérték, mely közösen kötelez,
ám a sajátja ugyancsak megvan bárkinek, úgyhogy
képessége szerint jön-megy, amerre csak tud.

1802. december 2-án Boehlendorfnak írott levelében Hölderlin ezt mondja: „és most ablakom körül a filozófiai fény az örömöm; bár csak megtarthatnám, úgy, ahogy idáig jöttem!”.

A költő abba a helységbe [Ortschaft] jut el gondolkodásával, amely a lét tisztásából nyeri meghatározottságát. E tisztás a kiteljesedő napnyugati metafizika szférájában nyerte el alakját. Hölderlin gondolkodó költészete közrejátszott e költői gondolkodás szférájának kialakulásában. Költészete oly bizalmasan lakozik ebben a helységben, mint korának egyetlen más költészete sem. Az a helység, ahová Hölderlin megérkezett, a lét megnyilvánulása, amely maga is a lét küldött sorsához tartozik, és innen érkezik el elgondolandóként a költőhöz.

De a létnek ez a megnyilvánulása talán már a lét legvégletesebb feledését is jelenti a kiteljesedett metafizikán belül. De hogyan is lenne az, ha a szűkös időben éppen ez a feledés a szűkösség rejtett lényege? Akkor bizonyára nem lenne rá idő, hogy esztétikai módon Hölderlin költészetéhez meneküljünk. Akkor nem adódna pillanat, hogy a költő alakjából kitalált mítoszt faragjanak. Akkor nem lenne rá mód, hogy versét mint valami lelőhelyet valamilyen filozófia számára ön-maga ellenében is felhasználják. De akkor csak arra lenne szükség, és valójában nincs is másra, hogy józanul gondolkodva költészetének kimondottjában megtapasztaljuk a ki nem mondottat. Ez a lét történetének útja. Ha erre az útra lépünk, rajta haladva a gondolkodás lét-történeti párbeszédbe kerül a költéssel. Erre az irodalomtörténeti kutatás elkerülhetetlenül annak tudománytalan megerőszakolása-ként tekint, amit ténynek tart. E párbeszéd a filozófia szemében a hasznavehetetlenség lelkendezésbe torkolló tévútjának számít. De a sors minden ilyesmin gondtalanul átvonul.

Találkozhatunk-e mi, maiak, ezen az úton egy mai költővel? Vajon azzal a költővel találkozunk, aki ma gyakorta és sietősen a gondolkodás közelébe ráncigál bennünket, és sok félig meggondolt filozófiával takarja el magát? De fogalmazzuk meg ezt a kérdést világosabban, a hozzá illő szigorral!

Vajon R. M. Rilke a szűkös idő költője-e? Miként viseltetik költészete az idő szűkösségével szemben? Milyen messzire jut a szakadékban? Hova érkezik a költő, feltéve, hogy oda megy, ahova a költés tud?

Rilke érvényes költészete türelmes gyülekezéssel a *Duinói elégiák* és a *Szonettek Orpheuszhoz* két vékony kötetébe sűrűsödik. Az a hosszú út, amely idáig vezetett, a költői kérdezés útja volt. Rilke útközben egyre világosabban érzékelt az idő szűkösségét. Az idő nem csupán azért szűkös, mert Isten halott, hanem azért is, mert a halandók saját halandóságukat is alig ismerik, és alig képesek halandóságuk betöltésére. A halandók még nincsenek birtokában önnön lényegüknek. A halál megvonja magát tőlük, és visszahúzódik a rejtélyességbe. A fájdalom titka rejtve marad. A szeretetet nem tanulják. De a halandók vannak. Vannak, amennyiben nyelvük van. Az ének még szűkös országuk fölött időz. Az énekes szava még őrzi a szent nyomát. A *Szonettek Orpheuszhoz* egyik dala így szól (1. rész, 19.):

Változik, forr a világ
mint fellegek árja,
a Teljes hullani vágy
őshona várja.

Tűnő táj s tűnt ég felett
zeng a te hangos
hős hajnal-éneked,
isteni lantos.

Kínokon nincs diadal,
szeretni gyenge a lélek,
s a halál-messzeségek

titka se szűnhet.
Itt csak a dal, csak a dal
szent, örök ünnep.*

Közben még a szent nyoma is felismerhetetlenné vált. Eldönthetetlen, hogy a szentet az istenség istenének nyomaként érzékeljük-e, vagy már csak a szenthez vezető nyomra lelünk. Az sem világos, mi

* Szabó Ede fordítása.

teszi a nyomot nyommá. Kérdéses, hogy egy ilyen nyom egyáltalán miként mutatkozhat meg számunkra.

Szűkös az idő, mert hiányzik belőle a fájdalom, a halál és a szeretet lényegének el-nem-rejtettsége. Maga a szűkösség szűkös, mert megvonja magát az a lényegi terület, ahol a fájdalom, a halál és a szeretet összetartozik. Elrejtettségről van szó, amennyiben mindezek összetartozásának tere a lét szakadéka. De még mindig megmarad az ének, amely megnevezi az országot. Mi önmagában az ének? Hogyan képes éneket költeni egy halandó? Honnan való az ének éneke? Milyen messzire jut a szakadékban?

Ahhoz hogy felmérjük, hogy Rilke költő-e a szűkös időben, és mennyiben az, hogy megtudjuk, mi végre a költők, megkísérlünk néhány jelzórudat kitűzni a szakadék felé vezető ösvényen. Ilyen jelzórúd lesz Rilke érvényes költeményének egy-két alapszava. Ezeket csak azon a területen lehet megérteni, ahonnan beszédüket merítették. Ez nem más, mint a létező igazsága, úgy, amint a nyugati metafizika nietzschei beteljesítése után kibontakozott. Rilke a maga módján költőileg megélte és kiállta a létező el-nem-rejtettségét. Vegyük szemügyre, hogyan mutatkozik meg Rilke számára a létező mint olyan a maga egészében. Ahhoz, hogy ezt a területet megpillanthassuk, olvassunk el egy olyan verset, amely Rilke kiteljesedett költészetének környezetében és időben utána keletkezett.

Az elégiák és a szonettek értelmezésére nem vagyunk felkészülve; hiszen az a terület, ahonnan szavaikat merítik, metafizikus felépítményében és egységében a metafizika lényege szerint még nem ki-elégítően elgondolt. Mindezt elgondolni két okból nehéz. Egyrészt azért, mert Rilke költészete a léttörténet útján elfoglalt helyzetét és rangját tekintve elmarad a Hölderliné mögött. Másrészt azért, mert a metafizika lényegét alig ismerjük, a lét mondásában járatlanok vagyunk.

Az elégiák és a szonettek értelmezésére nem csupán nem vagyunk felkészülve, de jogosultak sem vagyunk rá, mert a költés és a gondolkodás párbeszédének lényegisége csak lassan kutatható ki, érhető el és gondolható meg. Ki venné ma a bátorságot azt képzelni magáról, hogy a költészet lényegében éppoly otthonos, mint a gondolkodásban, és még ahhoz is van elég ereje, hogy mindkettő lényegét a leg-

szélsőséesebb viszályba keverje, hogy ezzel megalapozza egyetértesüket?

Azt a verset, amelyet a következőkben értelmezni szeretnénk, Rilke maga sosem publikálta. Az 1934-ben megjelent *Összegyűjtött versek* kötetében olvasható (118. o.), valamint a *Késői költeményekben* (90. o.), amely 1935-ben látott napvilágot. A verset Rilke 1924 júniusában jegyezte fel. 1924. augusztus 15-én ezt írta a költő egy Clara Rilkének szóló levelében, amelyet Muzot-ból küldött: „De nem voltam *minden* szempontból ilyen késlekedő és lusta, szerencsére, Lucius báró még elutazásom *előtt*, júniusban megkapta a Malte neki szóló szép példányát, köszönőlevele már régen arra vár, hogy elküldjem Neked. A levélhez mellékelem azokat a rögtönzött sorokat is, amelyeket Lucius bárónak a csinos bőr-kiadás első kötetébe jegyeztem be.”

A Rilke által említett rögtönzött sorok a Muzot-ban kelt levelek kiadója szerint az alábbi vers:

Ahogy a Természet átengedi
a tompa öröm kockázatának a lényeket,
hogy rög s ág alig védelmezi
őket, mi sem vagyunk kedvesek
létünk ősalapjának; bennünket kockáztat.
De mi inkább, mint a növény, az állat,
kockázatával tartunk, akarva, néha
merészebben is (nem haszonból),
mint az élet, merészebben, még ha
lehelettel is... Nincs, mi védjen, ahol
a tiszta erők súlya hat, biztosan
állunk mégis, elrejt, nyugtot ad
védtelenségünk, és hogy a nyitott
felé fordítottuk, vesztét látva,
hogy ahol a törvény megindít, ott
végre igent mondjunk a nyitottra.

Rilke „rögtönzött soroknak” nevezi ezt a verset. Ám ez az előre nem látott mű olyan rálátást nyújt, amelynek segítségével világosabban gondolkodhatunk Rilke költészetéről. Csak most, e világpillanatban

kell megtanulnunk, hogy a költés egyszersmind a gondolkodás ügye is. A verset a költői eszmélkedés begyakorlásaként olvassuk.

A vers felépítése egyszerű. A tagok világosan láthatók. A szöveg négy részből áll: az első az elsőtől az ötödik sorig tart, a második a hatodiktól a tizedikig, a harmadik a tizenegyedik és a tizenkettedik sor, a negyedik pedig a tizenkettedik sortól a vers végéig ível. A vers kezdetének („Ahogy a Természet...”) megfelel a negyedik, illetve az ötödik sor: „mi sem vagyunk...”. E sor alanyára („mi”) utal vissza a hatodik sor „de”-je. A „de” korlátoz, ám a korlátozás ebben az esetben kitüntetettséget jelöl. Erről szól a vers hatodiktól a tizedik sorig terjedő része. A következő két sor kifejti, mire képes a „mi” kitüntettsége. A vers záró része, amely a tizenkettediktől a tizenhatodik sorig terjed, annak a meggondolásait tartalmazza, hogy miben áll e kitüntettség.

A vers kezdő mondatának „ahogy... (úgy) mi sem” szerkezete által a vers témájává válik az egyes ember léte. A hasonlat megkülönbözteti az ember létét a többi lényétől. A lények a növények és az állatok. A *VIII. elégia* elején a költő ugyanezen hasonlat közegében nevezi a lényeket „kreatúráknak”.

A hasonlat az azonosság felé mozdítja el a különbözőt, hogy a különbséget láthatóvá tegye. Az egymástól különböző dolgok azonosak, egyfelől a növények és az állatok, másfelől pedig az ember, amennyiben ugyanabban megegyeznek egymással. Megegyezik bennük az a viszony, amely létezőként saját alapjukhoz fűzi őket. A lények alapja a Természet. Az ember alapja nem ugyanolyan jellegű, mint a növényké és az állatoké. De maga az alap itt is, ott is ugyanaz. A természet az, a „telt Természet” (*Szonettek*, 2. XIII.).

A Természetet a legtágabb és lényegi értelmében kell értenünk, ahogyan Leibniz használta, nagybetűvel írva a *Natura* szót. A Természet a létező létét jelenti. A lét vis primitiva activa-ként létezik. Ez az el-kezdő, mindent önmagába gyűjtő erő, amely ilyenformán minden létezőt elbocsát önmagához. A létező léte az akarat [Wille]. Az akarat minden egyes dolog önmagában való összeszedett összegyűlése. Létezőként minden létező az akaratban van. A létező e kezdő akaratból származó akarásként [Gewilltes] *van*. Ez azt jelenti: a létező nem elsősorban és nemcsak az akarat tárgya [Gewolltes], hanem,

amennyiben van, maga is az akarat módján van. A létező csak a kezdő akaratból származó akarásként akaró a maga módján.

Amit Rilke Természetnek nevez, nincs elválasztva a történelemtől. Itt semmiképpen nem a természettudomány szakterületéről van szó. A Természet a művészettel sem kerül szembe. A Természet az alapja a történelemnek, a művészetnek és a szűkebb értelemben vett természetnek. A Természet szavának ezen használatából még kihallható egy korábbi szó, a Φύσις visszhangja, amelyet az általában életnek fordított ζωή kifejezéssel is azonosítottak. Az élet kezdetben elgondolt lényege azonban nem biologikus jellegű, hanem φύσις-szerű, a megnyíló. Az imént idézett vers 9. sora „életnek” nevezi a „Természetet”. A Természet és az élet a létező teljességének értelmében nevezi meg a létet. Nietzsche egyik 1885/86-ból származó feljegyzésében ezt írta (*A hatalom akarása*. 582. Cartaphilus, 2002. Romhányi Török Gábor ford.): „A lét – semmi egyéb képzetünk nincs róla, csak az »élni«. – Hogyan tud bármi is halott »lenni«?”

Rilke ősalapnak nevezi a Természetet, amennyiben annak a létezőnek az alapja, amely mi magunk vagyunk. Mindez arra utal, hogy az ember messzebb jut a létező alapjában, mint a többi létező. A létező alapját régtől fogva létnek hívják. A megalapozott létezőt a megalapozó léthez fűző viszony az ember esetében ugyanolyan, mint a növény vagy az állat esetében. E viszony abban áll, hogy a lét mindig „átengedi a létezőt a kockázatnak”. A lét szabadon belebocsátja a létezőt a kockázatba [Wagnis]. Ez az elvető elbocsátás a tulajdonképpeni kockáztatás [Wagen]. A létező léte nem más, mint az elvetés viszonya a létezőhöz. A mindenkori létező a kockára tett. A lét maga a kockázat. Bennünket, az embert teszi kockára. Kockára teszi az élőlényeket. A létező annyiban van, amennyiben kockára van téve. De a létező a létbe, azaz a kockáztatásban van kockára téve. Ezért a létező önmagában is kockáztató, a lét átengedi a kockázatnak. A létező annyiban van, amennyiben a kockázattal tart, amibe szabadon bocsátatott. A létező léte a kockázat. A kockázat az akaratban nyugszik, amely Leibniz óta a létezőnek a metafizikában leleplezett léteként világosabban nyilvánul meg. Az akarat itt használatos értelmében nem a pszichológiailag értelmezett akarás elvont általánosítása. Az ember

metafizikailag megtapasztalt akarása csupán a létező léteként megmutatkozó akarat akaratlagos ellentéte. Rilke kockázatként mutatja be a Természetet, tehát metafizikai értelemben az akarat lényegéből eredezteti. Ez a lényeg még rejtőzködik, a hatalom akarásában csak úgy, mint a kockázatként felfogott akaratban. Az akarat lényegét tekintve az akarat akarásaként létezik.

A létező alapjáról, azaz a kockázatként értelmezett létről a vers közvetlenül nem mond semmit. Ám ha a kockázatként felfogott lét az elvető elbocsátás viszonya, és az is benne marad az elvetésben, ami kockára van téve, akkor a vers mégis mond valamit közvetlenül a kockázatról, amikor arról beszél, ami kockára van téve.

A Természet kockára teszi az élőlényeket, és „egyiket sem védi különösebben”. Mindeközben mi, emberek, amennyiben kockára vagyunk téve, „nem vagyunk már kedvesek” a bennünket kockára tevő kockázatnak. A kockázathoz hozzátartozik, hogy elvetve belebocsát a veszélybe. Kockáztatni azt jelenti: a játék tétjévé tenni valamit [auf das Spiel setzen]. Hérakleitosz a létet világműnek nevezte, a világműkorszakot pedig egy gyermek játékeként írta le (52. töredék): Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, περσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ. „A világműkorszak gyermek, táblajátékot játszó; gyermeki játéke az uralom.” Ha az elvetve elbocsátottat megkímélné a veszély, nem lenne kockára téve. De ha védelemben részesül, az minden veszélytől megkímélheti a létezőt. Védelem [Schutz], lövész [Schütze], valamit védeni [schützen] a löni-hez [schießen] tartoznak; ahogy a halomnak, púpnak [Buck] és a meghajlásnak [sich bücken] is köze van egymáshoz. A lövés lökést jelent: egy zár előrecsúsztatását. A tető a fal fölé csúszik [Das Dach schießt über die Mauer vor]. Vidéken még olyasmis is mondanak, hogy a parasztasszony belök, azaz becsúztat a kemencébe egy adag megformált tésztát, hogy kiszüljön. Egy dolog védelme az, amit elé csúztatnak. A védelem megakadályozza, hogy a veszély elérje a fenyegetettet, vagy hogy egyáltalán megközelítse. A védelmezett a védőre van bízva. Régi és a mainál gazdagabb nyelvünk ezt úgy fejezné ki: a védelmezett el van jegyezve a védőnek, azaz kedves neki. Ezzel szemben az, ami nem részesül védelemben, nem kedves tovább. A növény, az állat és az ember abban egyezik meg, amennyiben mindnyájan létezők, azaz kockára vannak téve,

hogy önmagukban nem védettek. De mivel létükben mégis különböznek, védtelenségükben is minden bizonnyal vannak eltérések.

Aki nem részesül védelemben, mégsem elveszett, amennyiben kockára van téve. Ha elveszett lenne, éppoly kevésbé lenne kockára téve, mint amilyen kevésbé védett. A megsemmisülésnek kiszolgáltatva semmit sem nyomna a latban [Wage]. A „Wage” [mérleg, egyensúly] szó a középkorban még rokon értelmű volt a veszéllyel. Azt a helyzetet jelölte, amikor egy dolog még így is, úgy is eldőlhét. Ezért hívják mérlegnek azt az eszközt, amely ingadozó kitérésekkel mozog. A mérleg játszik, majd beáll. A veszély jelentésében és az eszköz nevéként szereplő „Wage” a mérlegel [wägen], megmozgat [wegen], útra kel [einen Weg machen], azaz a menni, mozgásban lenni igékből eredt. A „Be-wägen” valaminek az útra bocsátását, mozgásba hozását jelentette: mérlegelni, ringani [wiegen]. Ami ring, azért teszi, mert képes arra, hogy a mérleg nyelvét kilendítse. Ami ring, annak van súlya. Mérlegelni azt jelenti, hogy valamit a játék menetének részesévé teszünk, latba vetjük, kitesszük a veszélynek. Ezért ami kockára van téve, az ugyan védtelen, de mivel egyszersmind mérlegen is fekszik, megtartja a kockázat. A súlyát nem önmaga viseli. Alapjától fogva abban húzódik meg, ami tartja. Ami kockára van téve, az létezőként egyszersmind a kezdő akaratból származó akarás; a kezdő akaratban megtartva, maga is az akarat módjában van, és megméretik. Ezért ami kockára van téve, az gond-talan, sine cura, securum, azaz a helyzete biztos. Ami kockára van téve, csak akkor követheti a kockázatot a kockára tett védtelenségében, ha biztosan nyugszik a kockázatban. A kockára tett védtelensége nem zárja ki azt, hogy biztos legyen az alapjaiban, sőt egyenesen feltételezi azt. Ami kockára van téve, az a kockázattal tart.

A lét, amely minden létezőt egyensúlyban tart, középpontként szüntelenül vonzza és magához vonja a létezőt. A kockázatként fel-fogott lét minden létezőt mint kockára tettet ebben a vonatkozásban tart. Ugyanakkor a vonzó vonatkozás e középpontja minden létezőből visszavonul. Ilyenformán a középpont átengedi a létezőt a kockázatnak, a létezőt, amely kockára van téve. Ebben az összegyűjtő elbocsátásban van elrejtve az akarat létből elgondolt, metafizikai lényege. A létező vonzásban tartó és mindent mindennel közvetítő közép-

pontja, a kockázat, az a képesség, amely súlyt ad annak, ami kockára van téve. A kockázat a nehézségi erő. A nehézségi erőről ezt mondja egy kései vers, amelynek éppen ez a címe:

Nehézségi erő

Közép, ahogy mindenből
visszahúzódsz, de még a szárnyalóból is
újratámadsz, közép, te legerősebb.

Ami nem mozdul: keresztülzúdul rajta,
mint szomjon az ital, súlyának ereje.

De az alvó,
akár a táj felett hosszan időző felhő,
ontja a súly gazdag esőjét.

Az a nehézségi erő [Schwerkraft], amiről a versben szó van, a fizikai gravitációtól eltérően az egészében vett létező középpontja. Rilke egyik szonettjében e pontot „hallatlan közép”-nek nevezi (*Szonettek*, 2. rész 28.). E pont a „köz” [„Mit”] értelmében vett alap, amely az egyik dolgot közvetítve odatartja a másik mellé, és mindent összegyűjt a kockázat játékában. A hallatlan közép az „örök játszótársnő” a lét világiójában. Ugyanaz a vers, amely a létet kockázatnak nevezi, 11. és 12. sorában „a tiszta erők súlya [Schwerkraft]”-ként beszél a közvetítésről. A tiszta nehézségi erő, minden kockázat hallatlan közepe, az örök játszótársnő a lét játékában: mindez maga a kockázat.

Miközben a kockázat elveti a kockára tettét, egyensúlyban tartja. A kockázat szabadon bocsátja a kockára tettét, de úgy, hogy az elvetett nem tarthat más felé, csakis a közép felé. A kockára tett ezzel a közép felé vonzódással [Zug] van megterhelve. A kockázat egyre inkább önmagához téríti azt, ami kockára van téve. Valamit beszerezni, valamire szert tenni, ellátni valamivel magunkat: összefoglalva ezt nevezzük beszerzésnek [beziehen]. Ez a „Bezug” [vonatkozás] szó eredeti értelme. Még ma is használjuk ebben az értelemben, amikor az áru, a fizetés és az áram beszerzéséről beszélünk. A vonzás [Zug],

amely kockázat formájában minden létezőre hat, megilleti és vonzásban tartja, nem más, mint a vonatkozás. A „vonatkozás” alapszava Rilke érvényes költészetének, mégpedig olyan kifejezésekben, mint a „tisztá vonatkozás”, „a teljes”, „a valóságos”, „a legvilágosabb”, „a másik vonatkozás” (azaz ugyanaz a vonatkozás más szempontból).

Mindazt, amit a „vonatkozás” Rilkénél jelent, általában csak félig értik, azokban az esetekben pedig végképp nem, amikor a vonatkozást a kapcsolat [Beziehung] felől értelmezik, és ilyen módon valamiféle relációnak fogják fel. Gyakori félreértés áldozatai azok, akik ezt a kapcsolatot az emberi én tárgyra irányuló önreferenciájaként [Sichbeziehen] képzelik el. A valamire való vonatkozás [„sich beziehen auf etwas”] későbbi nyelvtörténeti fejlemény. Bár Rilke „vonatkozása” is ismeri ezt a jelentést, de elsősorban mégsem ezt fejezi ki, csupán az eredeti tartalma alapján. A „teljes vonatkozás” felfoghatatlan, ha a vonatkozást pusztá relációként értjük. A tiszta erők nehézségi ereje, a hallatlan közép, a tiszta vonatkozás, a teljes vonatkozás, a telített Természet, az élet és a kockázat: mind-mind ugyanazt jelenti.

Minden felsorolt név a létezőt nevezi meg mint olyant a teljességében [im Ganzen]. A metafizika szokásos szóhasználata a „lét” fogalmát használja ugyanennek a kifejezésére. A vers nyomán a Természetet kockázatként kell elgondolnunk. A kockázat egyszerre nevezi meg a kockáztató alapot és azt, ami kockára van téve a teljességében. Ez a kétértelműség nem véletlen, ezért nem elég csupán konstatálni. Egyértelműen a metafizika nyelve szólal meg benne.

Minden, ami kockára van téve mint így és így létező, belebocsátatik a létező teljességébe, és a teljesség alapjain nyugszik. A mindenkori konkrét létező a lét vonzása [Anziehung] szerint *van*, amely által a teljes vonatkozás vonzásában marad. Az odavonzás módja fejezi ki a vonatkozáson belül a középhez fűződő viszony [Verhältnis] milyenségét, azaz a tiszta nehézségi erőt. Ezért a Természet akkor mutatkozik meg, ha kimondjuk, hogyan vonzza a közép a kockára tettet. Következésképpen a kockára tett mindig a teljességében létező közepén van [in-mitten].

A teljes vonatkozást, amelynek minden létező mint kockára tett átengedi magát, Rilke szívesen nevezte „nyitott”-nak. Ez költészeté-

nek másik alapszava. A „nyitott” Rilke nyelvén azt jelenti, ami nem zár el. Nem zár el, mert nem korlátoz. Nem korlátoz, mert önmagában mentes minden korláttól. A nyitott mindannak a nagy teljessége, ami nem korlátozott. A tiszta vonatkozásba kockára tett lényeket vonzottként vonzza, úgy, hogy azok sokféleképpen, korlátok nélkül egymásra találva tovább vonzanak. Így vonzottként vonzva feloldódnak a korlátlanban, a végtelenben. Tehát nem a semmis semmiben oldódnak fel, hanem beleoldódnak a nyitott teljességébe.

Amit Rilke ezzel a szóval megnevez, azt semmi esetre sem a létező el-nem-rejtettségének értelmében vett nyitottság határozza meg, ami a létezőt mint olyant jelen lenni engedi. Ha a Rilke által elképzelt nyitottat az el-nem-rejtettség és az el-nem-rejtett értelmében próbálnánk értelmezni, akkor azt kellene mondanunk: amit Rilke nyitottként megtapasztalt, az nem más, mint az elzárt, a megvilágítatlan, ami a korlátlanban úgy vonz tovább, hogy semmi szokatlan, sőt egyáltalán semmi sem jöhet vele szembe. Ahol valami szembe-jön, ott korlátok támadnak. Ahol korlátozottság van, ott a korlátozott hátrébb szorul, és visszafordul önmagához. A korlátozás visszahajlít, elzárja a nyitotthoz fűződő viszonyt, és magát e viszonyt visszahajlóvá teszi. A korlátlanban az emberi képzelet állít korlátokat. Az ellenálló szembesülés nem engedi, hogy az ember közvetlenül a nyitottban legyen. Bizonyos értelemben kizárja az embert a világból, és úgy állítja a világ elé, hogy a „világ” számára a létezőt a maga teljességében jelenti. A világi [Weltische] ezzel szemben maga a nyitott, a tárgyiatlanság egésze. De mint metafizikai név a „kockázat”-hoz hasonlóan a „nyitott” is kétértelmű. Egyszerre jelenti a tiszta vonatkozások korlátozatlan vonatkozásainak teljességét és a mindenütt uralkodó korlátozatlanság értelmében vett nyitottságot.

A nyitott bebocsát. A bebocsátás mindenesetre nem azt jelenti, hogy az elzárt ki- és bejárhat, mintha az elrejtett előjönne a rejtékéből, hogy el-nem-rejtettként megmutassa magát. A bebocsátás a tiszta vonatkozások vonzásának megvilágítatlan teljességébe való bevonást, beillesztést jelent. A bebocsátást azon módként, ahogy a nyitott van, a bevonás jellemzi, és e jellemzője hasonló a tiszta erők nehézségi erejéhez. Minél kevésbé van megvonva a kockára tett-től a tiszta vonatkozásba való bebocsátás, annál inkább hozzátartozik a nyitott

nagy teljességéhez. Ezért nevezi Rilke azokat a lényeket, amelyek közvetlenül belemerészkednek ebbe a teljességbe, és benne ringatóznak, „nagyhoz szokott dolgok”-nak (*Späte Gedichte*, 22.). Az ember nem tartozik közéjük. A nyolcadik elégia énekel az ember és a többi élőlény eltérő viszonyáról a nyitotthoz. A különbség a tudat különböző fokozataiból fakad. A létezők megkülönböztetése e szerint a szempont szerint Leibniz óta szokásos az újkori metafizikában.

Hogy miként értette Rilke a „nyitott” fogalmát, az kiderül abból a levélből, amelyet életének utolsó évében (1926. 2. 25.) egy orosz olvasójának írt, aki a nyolcadik elégiáról kérdezte őt. (Vö. M. Betz: *Rilke in Frankreich. Erinnerung – Briefe – Dokumente*. 1938, 289.) Rilke ezt írta: „A »nyitott« fogalmát, amelyet ebben az elégiában javasolni próbáltam, úgy kell értenie, hogy ez helyezi a világba az állatok tudatfokát, anélkül hogy minden pillanatban szembeállítaná őket önmagukkal, mint bennünket; az állat *benne* van a világban; mi *előtte* állunk, azzal a sajátos kifejezéssel és fokozással, amelyet a tudat önmagára vesz.” Rilke folytatja: „Tehát a »nyitott« nem eget, levegőt és teret jelent, hiszen a szemlélő és az ítéletalkotó számára *azok* is tárgynak bizonyulnak, vagyis »átlátszatlanok» és zártak. Az állat, a virág valószínűleg látja a nyitottat, anélkül hogy számadást adna magának róla, és így az a nyitott szabadság van előtte és fölötte, amelyet az ember talán csak a szerelem első pillanataiban él át, amikor a másokban, a kedvesben saját tágasságát látja, e szabadságnak nálunk csak az Istenhez való felemelkedésben van (messzemenően pillanatnyi) megfelelője.”

A növény és az állat bebocsáttatik a nyitottba. „*Benne* vannak a világban.” A „benne” azt jelenti, hogy megvilágítatlanul bele vannak vonva a tiszta vonatkozás vonzásába. A nyitotthoz fűződő viszony, ha itt egyáltalán még beszélhetünk „valamihez” fűződő viszonyról, csupán olyan tudattalan irányultság, amelyet a létező teljességébe való törekvő-vonzó igyekezet határoz meg. A tudat fokozásával, amelynek lényege az újkori metafizikában a képzelet [Vorstellen], a tárgyak [Gegenstände] állása [Stand] és szembenállása [Gegenstehen] is nagyobb szerephez jut. Minél nagyobb magasságba jut el a tudat, a tudatos lény annál inkább ki van zárva a világból. Ezért áll az ember – ahogy a levél fogalmaz – „a világ előtt”. Az ember nem bocsáttatik be

a nyitottba. Szemben áll a világgal. Nem lakozik közvetlenül a teljes vonatkozás vonzásában és szelében. A levél idézett helye azért segíti elő különösen is a nyitott megértését, mert Rilke hangsúlyozottan tagadja, hogy a nyitott az ég és a tér feltárultságának értelmében lenne elgondolható. Hogy a nyitottat a lét lényegszerűen kezdeti tisztásának [Lichtung] értelmében gondoljuk el, még inkább idegen Rilke versétől, amelyre mindenképpen rávetül Nietzsche megzabolázott metafizikájának árnyéka.

Ami közvetlenül a nyitottba tartozik, a közép vonzásába kerül. Ezért minden kockára tett közül az tartozik leginkább a nyitottba, ami saját lényege szerint viselkedik úgy, hogy ebben a viselkedésben nyoma sincs semmi olyanra való törekvésnek, ami szemben állna vele. Ami így létezik, annak „tompá” az öröme.

Ahogy a Természet átengedi
a tompa öröm kockázatának a lényeket...

A tompaság ebben az esetben elfojtottságot jelent: nem tör ki a korlátlan vonzás kötelékeiből, amelyet nem zavarnak meg a tudatos képzelet szüntelen, elhamarkodott ide-oda vonatkoztatásai. A tompaság ugyanakkor olyasmit is jelent, mint a fojtott moraj, vagyis ami egy bizonyos mélységben fekszik, és viseli más dolgok súlyát. Ez itt semmiféleképpen sem fejez ki negativitást, komorságot vagy szorongást. A tompaság Rilke számára nem megfogyatkozás és nem alacsonytság. Inkább azt bizonyítja, hogy a Természet nagyhoz szokott dolgai beletartoznak a tiszta vonatkozás teljességébe. Ezért mondja egy kései versében: „a virág-lét nekünk nagy” (*Späte Gedichte*, 89.). Ahogyan az idézett levélrészlet megtalálja az ember és az élőlények helyét aszerint, hogy milyen tudati kapcsolatot képesek kialakítani a nyitotttal szemben, ahhoz hasonlóan nevezi meg a vers a „lényeket” és „benünket” (embereket) a kockázattal szemben tanúsított eltérő magatartásunk szerint:

De mi inkább, mint a növény, az állat,
kockázatával tartunk...

Az, hogy az ember a növénynél és az állatnál inkább viseli a kockázatot, mindenekelőtt azt jelenthetné, hogy az ember még azoknál a lényeknél is korlátlanabban van bebocsátva a nyitottba. Ezt a jelentést erősítené meg az „inkább” is, ha nem lenne oly hangsúlyos, hogy az ember e kockázattal tart. Az „együtt” hangsúlyozása nem a korlátlan együttthaladás fokozására utal, hanem azt jelenti, hogy az ember esetében magában a kockázatban benne foglaltatik annak a képzelet, hogy az ember a kockázattal tart, és ez tudatos szándékában mindegyik felett való. Számára kiemelten megmutatkozik a kockázat és a kockára tett, a Természet, a teljességben létező, valamint a világ, kiemelten a korlátoktól mentes vonatkozások tompultságából. De hol a helye ennek a képzetnek, és mi által leli meg a helyét? A Természetet a képzelet [Vor-stellen] hozza el és állítja az ember elé. Az ember tárgyisként állítja maga elé a világot a teljességében, és magát is ugyanígy állítja a világ elé. Az ember magához igazítja a világot, a Természetet pedig önmaga elé állítja. Ezt az elő-állítást [Her-stellen] a maga tág és szerteágazó lényegében kell elgondolnunk. Az ember megműveli [bestellt] a Természetet, ahol nem felel meg az elképzelésének. Új dolgokat állít elő, ha hiányzik neki valami. Átalakítja [stellt um] a dolgokat, ha zavarják őt. Átállítja a dolgokat, ha gátolják tervének végrehajtását. Az ember kiállítja a dolgokat, amikor saját művét teszi közzemlére, amely mesterségét dicséri. A sokféle előállításban a világ feláll és valamilyen állapotba [Stand] jut. A nyitott tárggyá lesz [Gegenstand], és így fordul az emberi lény felé. A tárgyi világgal szemben az ember önmagát emeli ki, és olyan lényként állítja fel magát, aki szándékából fakadóan maga állítja elő a tárgyakat.

Alapvonása annak a magatartásnak, amelyet akaratnak nevezünk, hogy az ember úgy igyekszik mindent előhozni, hogy az előhozott [Vorgebrachte] abban a formában, ahogyan korábban elképzelték, az előállítás minden módját minden szempontból meghatározza. Az akarat itt nem más, mint maga az elő-állítás, mégpedig az eltárgyasítás szándékolt érvényre juttatásának értelmében. A növénynek és az állatnak nincs akarata, tompult kedéllyel sohasem hozzák maguk elé tárgyként a nyitottat. Ők nem tarthatnak a kockázattal, mint valami önmagunk elé állított képzetrel. Mivel ők bebocsáttatnak a nyitottba,

a tiszta vonatkozás számukra sosem lesz önmaguk tárgyi mása [Andere]. Az ember velük ellentétben a kockázattal tart, mert ő az itt végiggondolt értelemben akarattal rendelkező lény:

De mi inkább, mint a növény, az állat,
kockázatával tartunk, akarva...

Az akarat ebben az értelemben önmagunk érvényre juttatását jelenti, aminek szándékát [Vorsatz] a világ az előállítható dolgok teljességeként *már* előre megszabta [gesetzt hat]. Ez az akarat határozza meg az újkori ember lényegét, anélkül hogy a legcsekélyebb tudomása lenne horderejéről, vagy hogy ma már tudná, a létező akarásként felfogott létének miféle akaratából fakad ez az akarat. Az újkori ember, akit ez az akarat jellemez, mindennel kapcsolatban, ami van, tehát önmagával kapcsolatban is, szándékait érvényre juttató előállítónak bizonyul, így állítja fel magát, és mindezt feltétlen hatalomként érvényesíti. A fennálló tárgyi dolgok teljessége, ahogyan a világ az újkori ember számára megjelenik, az önmagát érvényre juttató előállítás fogságába esik, az előállítás parancsainak van alárendelve. Az akarás önmagában ugyanolyan jellegű, mint a parancs; hiszen önmagunk szándékolt érvényre juttatása az a mód, ahogyan az előállítás magához rendelő volta és a világ tárgyisége feltétlen, azaz teljes egységbe áll össze. Ebben nyilvánul meg az akarat parancsjellege. Az újkori metafizika történetében a parancs jellegben mutatkozik meg a létező léteként felfogott, régóta létező akarat lényege, amely sokáig rejve maradt.

Ennek megfelelően az emberi akarás is csak önmaga érvényre juttatásaként vihető keresztül, ami eleve mindent saját területére kényszerít anélkül, hogy észrevenné. Az ilyen akarás számára minden eleve, és ennek következtében feltartóztathatatlanul, az önmagát érvényre juttató előállítás anyaga lesz. A föld és atmoszférája nyersanyaggá válik. Az ember immár nem más, mint pusztá emberanyag, amelyet a meghatározott célok elérése érdekében alkalmazásba vesznek. Az, ahogyan a világ szándékolt előállítása önmagunk feltétlen érvényre juttatása során szükségszerűen az emberi parancs állapotát [Zustand] rendezi be, olyan folyamat, amely a technika rejtett lényegéből fakad. Mindez csak a modern korban kezd kibontakozni a teljességében vett létező

igazságának sorsaként, miközben elszórt jelenségei és kísérletei a kultúra és a civilizáció átfogó terébe már eddig is beépültek.

A modern tudomány és a totális állam a technika lényegének szükségszerű következményeként [Folge] egyszersmind a technika kísérletét [Gefolge] is alkotja. Azokra az eszközökre és formákra, amelyeket a nyilvános világvélekedés és az emberek mindennapi elképzeléseinek szervezésére felhasználnak, ugyanez érvényes. A tenyésztés és a felhasználás során nem csupán azt tárgyasítják el technikailag, ami él, hanem az élő mint olyan jelenségei ellen is teljes lendülettel folyik az atomfizika támadása. Az élet lényegének alapjaiban kellene kiszolgáltatnia magát a technikai elő-állításnak. Az, hogy ma a legnagyobb komolysággal lehetőségeket látnak az atomfizika eredményeiben és pozíciójában, hogy bizonyosságot tegyenek az emberi szabadságról, és új értékelméletet állítsanak fel, a technikai képzelet uralmának jele, amelynek kibontakozása régen elvette az egyes embertől személyes véleménye és nézetei kialakításának esélyeit. A technika lényegi erőszakossága akkor is megmutatkozik, amikor az eddigi értéktételezések segítségével mellékösvényeken próbálunk meg úrrá lenni a technikán, minthogy az ilyen kísérletek során szintén a technika eszközeivel élünk, amelyek nem pusztán külső formák. Hiszen a készülékek használata és a gépezetek gyártása még nem maga a technika, hanem megfelelő eszköz arra, hogy a technika lényegét nyersanyagának tárgyi voltába berendezzük. Sőt már az is, hogy az ember szubjektummá, a világ pedig objektummá válik, a technika önmagát berendező lényegének következménye, és nem fordítva.

Amennyiben Rilke a teljes Természet tárgyatlanlanságaként tapasztalja meg a nyitottat, akkor ezzel szemben az akarását érvényesítő ember világának tárgyiaságként kell megkülönböztödnie. A létező ép teljességére kitekintő pillantás viszont olyan területekre mutató jelet érzékel a feltörekvő technika jelenségeiből, ahonnan kiindulva talán lehetővé válna a technika eredetibben képző legyőzése.

A technikai termelés képtelen képződményei eltorlaszolja a tiszta vonatkozás nyitottságát. Az egykor oly nagyra nőtt dolgok egy szempillantás alatt eltűnnek. Az eltárgyasítás sorsára jutva nem képesek megmutatni azt, ami leginkább a sajátjuk. Egy 1925. november 13-án kelt levelében ezt írja Rilke:

„Nagyszüleink számára még egy »ház«, egy »kút«, egy számukra bizalmasan ismerős torony vagy a saját ruhájuk és a kabátjuk: végtelenül több volt, végtelenül bizalmasabb; szinte minden dolog egy-egy edény volt, amelyben megtalálható volt és amelyben megmaradt az emberi. Most azonban üres, közömbös dolgok özönlenek ide Amerikából, látszat-dolgok, *az élet megítévesztő utánzatai*... Egy háznak, úgy, ahogyan az amerikaiak értik, egy amerikai almának vagy az ottani szőlőnek *semmi* köze nincs ahhoz a házhoz, gyümölcshöz, szőlőhöz, amely őseink reményeiben és gondolataiban élt...” (*Briefe aus Muzot*, 335.)

Ám mindaz, ami Amerikából jön, csupán Európa akaratra épülő újkori lényegének visszahatása egy olyan Európára, amely a metafizika nietzschei beteljesítésében a világ lényegi kérdésességének olyan területeit állítja maga elé gondolkodásával, melyben a létként felfogott akarat akarása kezd uralkodni. Elsőként nem Amerika veszélyeztet bennünket, maiakat, őseinket és dolgaikat már korábban is fenyegette a technika megtapasztalatlan lényege. A rilkei gondolkodás intő jellege nem abban a kísérletben áll, hogy megmentse őseink dolgaikat. Nekünk, akik előre gondolkodunk, fel kell ismernünk, mi az, ami a dolgok dologságát kérdésessé teszi. Hiszen Rilke már korábban is ezt írta Duinóból 1912. március 12-én: „A világ visszahúzódik; a maguk részéről a dolgok is ugyanazt teszik, amikor egzisztenciájukat egyre inkább a pénz mozgásaiba helyezik, és ott valamiféle szellemiséget alakítanak ki, amely már most meghaladja megragadható realitását. Abban a korban, amellyel foglalkozom (Rilke a XIV. századra gondol), a pénz szerepét még az arany játszotta, egy fém, egy szép dolog, mind közül a legkézhezállobb, a legerőteljesebb.” (*Briefe*, 1907/14, 213. o.) Egy évtizeddel korábban jelentette meg ezeket a messzire előre tekintő sorokat a *Zarándoklat könyvében* (1901), *Az áhítat könyvének* második részében:

A föld királyai vének,
trónjukat nincs kire hagyják.
Fiaikat sírnak adják,
és lányaik a koronát
leteszik a harc kezébe.

A népnek pénz kell, széttöri,
míg a világ új urai
aranyból gépet öntenek,
hogy mit akarnak, megtegye,
ám a szerencse nincs vele.

Mert az érc hazavágy. Elhagy
gyors kereket, pengő érmet,
mely tanította: ez az élet,
és a gyárból visszaszalad,
a bukszából messze gurul,
a megnyílt telérbe visszahull,
s a hegy bezárul mögötte.

Mindannak a helyét, amit egykor a dolgok megőrzött világtartalma adott magából, egyre gyorsabban, kíméletlenebbül és mind mara-
déktalanabbul elfoglalja a föld technikai uralmának tárgysisága. A technika uralma nem merül ki abban, hogy minden létezőt ellőál-
lítható tárgyként a termelés folyamatában állít fel, hanem a terméke-
ket a piac beiktatásával el is juttatja az emberekhez. Az önmagát ér-
vényre juttató előállítás során az ember emberisége, csakúgy, mint
a dolog dologszerűsége, feloldódik a piac kiszámított piaci értéké-
ben, amely nem csupán világpiacként hálózza be a világot, hanem az
akarási akarása szerint a lét lényegét is piacosítja, így minden létezőt
bevon a kalkuláció kereskedelmi műveleteibe, és e kalkuláció éppen
ott érvényesíti legszigorúbban a hatalmát, ahol semmi szükség a szá-
mokra.

Rilke verse olyan lényként beszél az emberről, aki merészen kite-
szi magát az akaratnak, amely, anélkül, hogy megtapasztalhatta volna,
már benne volt az akarási akarásában. Ezért az ember akarva úgy
tarthat a kockázattal, hogy közben önmagát, akaratát érvényre juttató
létezőként, minden tette és tűrése elébe helyezi. Ezért az ember me-
részebb, mint a növény vagy az állat. Ennek megfelelően másképpen
van kitéve a veszélynek, mint amazok.

A lények (a növények és az állatok) közül egyik sincs különöseb-
ben védve, de ők bebocsátatnak a nyitottba, és ott biztonságban van-

nak. Ezzel szemben az embert, aki önmagát akarja, a létező teljessége nem védi különösebben, sőt valójában védtelen (13. sor). Olyan lényként áll az eltorlaszolt nyitott előtt, aki elképzei és előállítja a dolgokat. Ezért ő maga és a dolgai is ki vannak téve a növekvő veszélynek, hogy pusztá anyaggá és az eltárgyasítás funkciójává válnak. Az a szándék, hogy önmagát érvényre juttassa, annak a veszélyét is megnöveli, hogy a feltétlen előállításnak köszönhetően az ember elveszíti önmagaságát [Selbst]. Az emberi lényt érő fenyegetés az előállítás lényegéből fakad, és a lét vele szemben megnyilvánuló vonatkozásában húzódik meg. Ezért az ember önmaga akarásának következtében lényegszerű értelemben válik fenyegetetté, ami azt jelenti, hogy védelemre szorulna, de ugyanazon lényegi jelleg miatt védtelenül kell léteznie.

Amíg a növények és az állatok, ha csekély mértékben is, védettek, addig az ember „védtelen” (13. sor), és védtelensége ugyanolyan mértékben különbözik a többi lény védettségétől, mint amennyire különbözik a növények és az állatok tompultsága attól, ahogyan az ember önmagát akarja. A különbség végtelen, mert a tompultságból nincs átmenet az önmagunk érvényre juttatása során végbemenő eltárgyasuláshoz. Önmaga érvényre juttatásának következtében az ember nemcsak „kívül kerül minden védelmen”, hanem a világ eltárgyasításának érvényre juttatása során egyszersmind egyre döntőbben meg is semmisíti a védelem minden lehetőségét. Miközben tárgyként technikailag felépíti a világot, szándékosan és teljes mértékben beépíti, eltorlaszolja maga előtt a nyitott felé vezető, amúgy is elzárt utat. Az önmagát érvényre juttató ember, függetlenül attól, hogy személyében tisztában van-e vele vagy nincs, a technika funkcionáriusa. Nemcsak kívül áll a nyitotton, de a világ eltárgyasítása révén külön is elfordul a tiszta vonatkozástól. Az ember elvágja magát a tiszta vonatkozástól. A technika világkorszakának embere elváltan, búcsúzva áll a nyitottal szemben. Ezt a búcsút nem valamitől veszi, hanem elváltan, búcsúzva áll valamivel szemben.

A technika a feltétlen védtelenség olyan feltétel nélküli berendezkedése, amely önmagunk érvényre juttatásában válik meghatározottá, és ama tiszta vonatkozástól való, minden tárgyiságban uralkodó elfordulás alapján áll, amely a létező hallatlan közepeként minden

tiszta erőt magához vonz. A technikai termelés az elválás szerveződése. A búcsú szava az előbb felvázolt jelentésében szintén egyik alapszava Rilke érvényes költészetének.

Az ember számára nem az atombomba, ez a ma oly sokat emlegetett gyilkos masinéria jelenti a halált. Az embert régóta az önmagunk mindenben való szándékolt érvényre juttatásának értelmében felfogott pusztá akarát feltétlensége fenyegeti halállal, mégpedig lényegének halálával. Az embert a maga lényegében az akaratnak az az elgondolása fenyegeti, hogy a természeti energiák békés felszabadításával, átalakításával, tárolásával és irányításával az ember mindenki számára elviselhetőbbé és egészében boldogabbá tegye az emberi létet. Ám e békesség békéje lényegében nem más, mint a szándékos, csak önmagára összpontosító érvényesülés örületének zavartalanul folytatódó nyughatatlansága. Az embert a maga lényegében az az elgondolás veszélyezteti, hogy az előállítás érvényesítése minden veszély nélkül megkockáztatható, még ha emellett más érdekek is, talán valamiféle hit érdekei is érvényben maradnak. Mintha ama lényegi viszony számára, amelybe az embert a technikai akarás a létező teljességével szemben belehelyezi, fenntartható lenne valamiféle melléképület az elkülönült tartózkodáshoz, amely többet nyújthatna, mint átmeneti kiutakat, amelyek öncsalásba vezetnek. Ilyen átmeneti kiút a görög istenekhez való menekülés is. Az embert a maga lényegében az az elgondolás veszélyezteti, hogy a technikai előállítás hozza rendbe a világot, holott éppen ez a rend simít bele minden ordót, azaz minden rangot az előállítás egyformaságába, és így jó előre szétrombolja a rang és az elismerés létből fakadó lehetséges eredetének területét.

Elsőként nem az akarás totalitása jelent veszélyt, hanem maga az önérvényesítés formájában megnyilvánuló akarás egy olyan világban, amelyet csak akaratként fogadnak el. Az akarás, amely ebből az akarathból az akarat által fakad, a feltétlen parancs jellegét öltötte. Ezzel kiszolgáltatta magát a totális szerveződésnek. A technika azonban mindenekelőtt megakadályozza, hogy megtapasztaljuk a lényegét. Hiszen miközben teljes mértékben kibontakozik, a tudományokban a tudásnak olyan formáját alakítja ki, amely elől el van zárva, hogy valaha is eljusson a technika lényegének területére, nemhogy az, hogy visszagondoljon e lényeg eredetére.

A technika lényege csak lassan jut napvilágra. E napvilág nem más, mint a technikai nappalként előidézett világéj. Ez a nappal a legrövidebb. Mintha a végtelen tél beállta fenyegetne. Most nemcsak védtettségét veszíti el az ember, hanem a teljes létező sértetlenségére is sötétség borul. Az épség [das Heile] megvonja magát. A világ reménytelenné [heil-los] válik. Ezáltal nemcsak az istenség nyomaként értett szent [Heilige] marad rejtve, hanem a szent nyoma, az épség is mintha elveszett volna. Csak néhány halandó képes arra, hogy a reménytelenségben a szentség kihunytnak fenyegetését lássa. Nekik kellene látniuk, milyen veszélyeknek van kitéve az ember. A veszély abban a fenyegetésben jelentkezik, amely az ember lényegét a léthez való viszonyában érinti, és nem egyes véletlenszerű veszedelmekben áll. E veszély maga a veszély. Minden létező esetében a szakadéokban húzódik meg. Ahhoz, hogy meglássuk a veszélyt, és rámutathassunk, lenniük kell olyan halandóknak, akik előbb jutnak a szakadékba.

Ám ahol a veszély van, megnő
ott a megmentő is.
(Hölderlin IV, 190.)

Talán minden más megmentés, amely nem onnan jön, ahol a *veszély van*, még része a vésznek [Unheil]. Minden mentés, bármily jó szándékú segítséget is nyújtson, a lényegében fenyegetett ember számára, sorsának tartamára nézve mulandó látszat marad. A mentésnek onnan kell jönnie, ahol a halandó a maga lényegében megfordul. Vajon vannak-e olyan halandók, akik előbb jutnak a szűkös idő és a szűkös-ség szakadékába? A halandók e leghaladóbbjai lennének a legmerészebbek. Ők még merészebbek lennének, mint az önmagát érvényesítő emberi lény, aki már amúgy is merészebb, mint a növény és az állat.

Rilke azt mondja (5. skk. sor):

De mi inkább, mint a növény, az állat,
kockázatával tartunk, akarva...

És ugyanott így folytatja:

néha
 merészebben is (nem haszonból),
 mint az élet, merészebben, mégha
 lehelettel is...

Az ember nem csupán lényegénél fogva merészebb, mint a növény és az állat. Időnként még az életnél is merészebb. Az élet itt nem más, mint a létező a maga létében, azaz a Természet. Az ember időnként merészebb, mint a kockázat, létezőbb, mint a létező léte. Aki merészebb, mint az alap, oda is elmerészkedik, ahol minden alap megtörik, a szakadékba. Ha azonban az ember az a merész, aki a kockázattal tart, ha akar, akkor az embereknek, akik néha még merészebbek, egyszersmind több akarral kell rendelkezniük. De vajon fokozható-e az akarás a szándékos önérvényesítés feltétlenségén túl? Nem. Így csak akkor lehet több akarás azokban, akik néha merészebbek, ha akarásuk lényege szerint más. Ebben az esetben akarás és akarás között különbség lenne. Azok, akikben az akarás lényegéből fakadóan van több akarás, inkább megfelelnek a létező léteként felfogott akaratnak. Inkább megfelelnek a létnek, amely akaratként mutatkozik meg. Akkor erősebb bennük az akarás, ha engedelmesebbek [williger]. De kik azok az engedelmesebbek, akik merészebbek? Erre a kérdésre, úgy tűnik, nem ad világos választ a vers.

A nyolcadiktól a tizedik sorig tartó rész a tagadással is csak hozzátételegesen foglalkozik azokról, akik merészebbek. A merészebbek nem haszonból, önmagukért vállalják a kockázatot. Nem akarnak előnyt meríteni belőle, és hiúságukat sem kívánják legyezgetni. Bár merészebbek, nem dicsekedhetnek kiemelkedő teljesítménnyel. Hiszen csak egy „lehelettel” merészebbek. A kockázat, amelyet vállanak, csak egy lehelettel „több”, amely észrevehetetlen és elenyészlik. Mindebből nem tudhatjuk meg, kiket nevez a vers merészebbnek.

A tizedik és a tizenegyedik sor azonban elmondja, mi a következménye a kockázatnak, amely a létező létét fenyegeti:

Nincs, mi védjen, ahol
 a tiszta erők súlya hat...

Mint minden lény, csak létezők vagyunk, akik a lét kockázatában kockára vannak téve. De mivel akarással rendelkező lényként a kockázattal tartunk, merészebbek vagyunk, és így inkább ki vagyunk téve a veszélynek. Amennyiben az ember rögzíti magát önmaga szándékos érvényre juttatásában, és a feltétlen eltárgyasulásnak köszönhetően berendezkedik a nyitottal szembeni búcsúban, maga idézi elő védtelenségét.

A merészebb kockáztatás viszont biztonságot ad. De semmiképpen nem úgy, hogy a védtelent védelemmel veszi körül; hiszen ebben az esetben nem történne más, mint hogy a merészség védelmet emelne ott, ahol egyébként nincs védettség. Ehhez újra csak valaminek az előállítására lenne szükség, ami pedig kizárólag az eltárgyasítás segítségével lehetséges. Az eltárgyasítás eltorlaszolja előlünk a nyitottat. A merészebb kockáztatás semmiféle védelmet nem állít elő. Mégis biztonságot ad. Biztos, securus, sine cura: mindez gondtalanságot jelent. A gond itt a szándékos önérvényesítés jellemzője, amely a feltétlen előállítás eszközeivel és útján történik. Gondtalanok csak akkor lehetünk, ha lényünket nem kizárólag az előállítás és a szándék, a használhatóság és a megvédhetőség területén állítjuk fel. Csak ott lehetünk biztosak, ahol sem a védtelenségre, sem az akarás által létesített védelemre nem számítunk. Biztonság csak a nyitottól elforduló eltárgyasításon kívül, „a védelmen kívül”, a tiszta vonatkozással szembeni búcsún kívül adódhat. Ez minden vonzás hallatlan közepe, ami minden dolgot bevon a korlátlan térbe, és a középre vonatkoztat. A közép „ott” van, ahol a tiszta erőkhézségi ereje hat. A biztonság nem más, mint a teljes vonatkozás vonzásában való rejtett nyugalom.

A merészebb kockáztatás, amelyben több az akarás, mint minden önérvényesítésben, mert engedelmes, biztonságot „ad” a nyitottban. Az, hogy a merészség biztonságot ad, valójában azt jelenti, hogy biztonságot merítünk belőle. Merítünk a forrásból, azaz felvesszük, ami felfakad, és átadjuk [bringen], amit befogadtunk [das Empfangene] belőle. Az engedelmes akarás merészebb kockáztatása nem készít semmiféle dolgot. Befogad, és a befogadottat átadja. Miközben a maga teljességében kibontakozik az, amit befogadott, átadja azt. A merészebb kockáztatás kiteljesít [vollbringt], de nem állít elő semmit.

Csak a kockáztatás, mely akkor merészebb, ha engedelmes, képes arra, hogy amit befogad, azt átadja a teljességnek.

A tizenkettediktől a tizenhatodik sorig terjedő rész körülhatárolja, miben áll a merészebb kockáztatás, amely a védelmen kívülre merészkedik, és ott átad bennünket a biztonságnak. Mindez semmiképpen nem szünteti meg a védtelenséget, ami a szándékos önérvényesítés következtében alakult ki. Amennyiben az ember lényege feloldódik a létező eltárgyasításában, a létező közepette védtelen marad. Így azonban a hiány megnyilvánulásként, bár semmi nem védi, mégis a védettségre vonatkoztatva értelmezi magát, tehát a védelem terén belül marad. Ezzel szemben a biztonság kívül van a védelem minden vonatkozásán: „a védelmen kívül van”.

Ezért úgy tűnik, mintha a biztonsághoz és ahhoz, hogy szert tesszünk rá, hozzátartozna az a fajta kockáztatás, amely minden kapcsolatot felad a védelemmel és a védtelenséggel. De ez csupán látszat. Valójában ha a teljes vonatkozás zártságából kiindulva gondolkodunk, megtapasztaljuk, hogy a végén, azaz a kezdet kezdetén, mi emelt ki a védtelen önérvényesítés gondjából (12. sk. sor):

...elrejt, nyugtot ad
védtelenségünk...

Miképpen rejthet el [bergen] a védtelenség, ha csupán a nyitott nyújt rejtettséget, míg a védtelenség szüntelen búcsút jelent a nyitottal szemben? A védtelenség csak akkor rejthet el, ha a nyitottal szembeni elfordulás megfordul, és a nyitott felé vezet – átfordul a nyitottba. Így a védtelenség annak a fordítottja, ami elrejt. Az, hogy a védtelenség elrejt, itt egyfelől azt jelenti, hogy a búcsú átfordítása kiteljesíti a rejtést, másfelől azt, hogy bizonyos módon maga a védtelenség ad biztonságot. Ami elrejt,

védtelenségünk, és hogy a nyitott
felé fordítottuk, vesztét látva...

Az „és” annak a meglepő tapasztalatnak a megvilágításához vezet át bennünket, hogy a védelmen kívül miként adhat védtelenségünk biztonságot. A védtelenség mindenestre nem azáltal rejt el ben-

nünket, hogy minden egyes esetben, amikor fenyeget, megfordítjuk. A védtelenség csak úgy rejthet el, ha már előzőleg megfordítottuk. Rilke azt mondja: „hogy a nyitott felé fordítottuk”. Itt a fordítás egy kitüntetett módja nyilvánul meg. Az, hogy a védtelenséget a nyitottba fordítottuk, egyszersmind azt is jelenti, hogy a védtelenség mint teljesség a maga lényegében már korábban megfordult. A fordulás kitüntetettsége abban mutatkozik meg, hogy a védtelenségben megláttuk a veszélyt. Csak akkor pillanthatjuk meg a veszélyt, ha már korábban megláttuk a védtelenségben, ha megláttuk, hogy a védtelenség mint olyan a nyitotthoz való odatartozás elvesztésével fenyegeti lényünket. Minden bizonnyal abban nyugszik a védtelenség nyitottba való fordíttósága, hogy megláttuk benne a veszélyt. Így a védtelenség a „nyitottba” fordul. Abban, hogy a veszélyt lényegi veszélyként láttuk meg, végig kell vinnünk a nyitottal szembeni elfordulás átfordítását. Azaz magának a nyitottnak kell valamilyen módon oda-fordulnia hozzánk, hogy felé fordíthassuk a védtelenséget,

hogy ahol a törvény megindít, ott
végre igent mondjunk a nyitottra.

Mi a legnagyobb kör?¹ Rilke bizonyára a nyitottra gondolt, mégpedig egy meghatározott szempontból. A legnagyobb kör mindent körbe-zár, ami van. E kör mindent egyetlen körbe foglal, mégpedig úgy, hogy az egyesítő egység a létező létét foglalja magába. De mit jelent az, hogy „valami létezik” [„seiend”]? A költő a létezőt egészében olyan nevekkal illeti, mint „a Természet”, „az élet”, „a nyitott”, „a teljes vonatkozás”. Sőt a létező kerek teljességét a metafizika nyelvén szokása szerint még „a létnek” is nevezi. De hogy a lét mely lényegét, azt nem tapasztaljuk meg. Ám nem erről beszél maga a vers, amikor Rilke a létet mindent merő kockázatnak nevezi? Dehogynem. Ennek megfelelően mi is arra tettünk kísérletet, hogy e megnevezettet a létező létének újkori lényegébe, az akarat akarásába visszagondoljuk. Most azonban a legnagyobb körről szóló beszéd semmi érthetőt nem mond nekünk, ha a megnevezettet a teljes létezőként és a létező léteként próbáljuk elgondolni.

Gondolkodóként bizonyára visszaemlékezünk arra, hogy a létező

létének gondolata már kezdetben a körre való tekintettel született meg. De ha nem kérdezzük meg és tapasztaljuk jó előre, miként létezik kezdetben a létező léte, akkor a lét szferikusságát csak igen hanyagul és felületesen gondolhatjuk el. Az *éón*, a létezés, az *éόντα-é*, az egészében vett létezőé, nem más, mint a "Εν, az egyesítő egy. De mi a körülvevő egy, amely a lét alapvonását jelöli? Mit jelent a lét? Az *éón*, a létezés azt jelenti: jelenlévő, mégpedig az el-nem-rejtettségben jelenlévő. A jelenlétben azonban elrejtí magát az el-nem-rejtettség odahozatala, az el-nem-rejtettségé, amely a jelenlévőt mint olyat létezni engedi [wesen läßt]. Tulajdonképpen azonban csak maga a jelenlét van jelen, amely mindenhol ugyanolyan a maga közepében, és mint e közép maga jelenti a lét szféráját. A szferikusság nem a mindent magában foglaló keringésben nyugszik, hanem a felfedő középben, amely fénylőn [lichtend] a jelenlévőt rejtí. Az egyesítés szferikusságára és magára az egyesítésre az el-nem-rejtetté tevő fénylés jellemző, amelyen belül a jelenlévő létezni tud. Ezért nevezte Parmenidész (VIII. töredék, 42.) az *éόν-t*, a jelenlévő jelenlétét *εὐκυκλος σφαίρη*-nak. Ez a tökéletesen kerekre formált gömb a létező léteként a feltáró-fénylő egyesítés értelmében gondolható el. Az, ami mindenütt így egyesít, alkalmat ad arra, hogy fénylő gömbhéjnak nevezzük, amely feltáró jellegénél fogva nem zár körül, hanem a jelenlétbe bocsát, miközben maga fénylik. A létnek ezt a gömbjét és annak szferikusságát soha nem szabad tárgyian elképzelnünk. Tehát akkor tárgyatlanul képzeljük el? Nem; így csupán kiemeljük egy bizonyos beszédmódba. A szferikust a feltáró jelenlét értelmében vett kezdeti lét lényegéből kiindulva kell elgondolnunk.

Vajon a lét szferikusságát jelenti-e, amit Rilke a legnagyobb körről mond? Ennek eldöntésére semmiféle támponttal nem rendelkezünk, sőt a létező létének kockázatként (akaratként) való jellemzése kifejezetten ellentmond ennek a feltételezésnek. Azonban maga Rilke is beszélt egyszer a „lét gömbjéről”, mégpedig olyan összefüggésben, amely a legnagyobb körről szóló beszéd értelmezését közvetlenül érinti. Rilke ezt írta abban a levelében, amely 1923-ban, a háromkirályok napján kelt: „Amint a Holdnak is, úgy bizonyára az életnek is van egy olyan oldala, amely szüntelenül elfordul tőlünk, és amely

nem az élet ellentéte, hanem a teljességhez szükséges kiegészítése, *a lét* valóságosan ép, teljes szférájának és gömbjének kiteljesítése.” Mindamellet, hogy nem lenne helyes, ha háttérbe szorítanánk a tárgyilag elképzelt égitest képi vonatkozását, mégis világos, hogy Rilke itt nem a fénylő-egyesítő jelenlét értelmében vett lét szempontjából gondolkodik a szferikusságról, hanem a mindenoldalú teljességgént felfogott létezőéből. A lét gömbje, amiről itt szó van, azaz a létező a maga teljességében, maga a nyitott, a korlátlan, egymásba átáramló és így egymással kölcsönhatásban lévő tiszta erők zártsága. A legszélesebb kör a vonzás teljes vonatkozásának egésze. Ennek a legszélesebb körnek megfelel a tiszta nehézségi erő „hallatlan közepe”, amely a legerősebb középpont.

A védtelenség nyitottba való fordítása azt jelenti, hogy a legszélesebb körben „igent mondunk” a védtelenségre. Ezt az igent csak akkor lehet kimondani, ha a kör teljessége minden szempontból nem csupán ép, hanem ugyanolyan is, és már eleve így van meg, és ebből következően e teljesség a pozitum. Ennek a pozitumnak csak az állítás [Position], és sosem a negáció felelhet meg. Az életnek azokat az oldalait is, amelyek elfordulnak tőlünk, amennyiben vannak, pozitívnak kell vennünk. Rilke 1925. november 13-án ezt írta abban a levelében, amelyből már idéztünk: „A halál az életnek az az oldala, amely elfordul tőlünk, amelyet nem világít meg a Nap.” (*Briefe aus Muzot*, 332.) A halál és a holtak birodalma a másik oldalként a létező teljességéhez tartozik. Ez a vidék a „másik vonatkozás”, tehát a nyitott teljes vonatkozásának másik oldala. A létező gömbjének legszélesebb körében vannak olyan területek és helyek, amelyek negatívnak tűnnek, mert nem felénk fordulnak, valójában azonban nem negatívak, ha mindent belegondolunk a létező legszélesebb körébe.

A nyitott felől nézve a védtelenség, azaz a tiszta vonatkozással szembeni búcsú is negatívnak tűnik. Az eltárgyasítás elváló önérvényesítése mindenütt az előállított dolgok állandóságára tör, és csak így engedi őket létezőként, illetve pozitívként érvényesülni. A technikai eltárgyasítás önérvényesítése a halál állandó tagadása. E tagadás által maga a halál is valami negatívum lesz, sőt egyenesen mulandó és semmis. Ám ha a védtelenséget a nyitottba fordítjuk, akkor egyszerűen a létező legszélesebb körébe fordítjuk, amelyen belül a védte-

lenségre csak igent tudunk mondani. A nyitottba való fordítás lemondás arról, hogy ami van, azt negatívan értelmezzük. És vajon mi létezőbb, vagy, újkori módon gondolkodva, mi bizonyosabb, mint a halál? Rilke 1923. január 6-án írott levele éppen arra hív, hogy „a halált tagadás *nélkül* olvassuk”.

Amennyiben a védtelenséget mint olyant a nyitottba fordítjuk, akkor egyszersmind a maga lényegébe térítjük, tehát a teljes vonatkozással szembeni búcsút átfordítjuk a legszélesebb körhöz való oda-fordulásba. És így csak az marad számunkra, hogy igent mondjunk arra, ami ilyen módon megfordult. Ám ez az igen nem a tagadás átfordulásából keletkezik, hanem a már előttünk fekvő és jelen lévő pozitívum elismeréséből. Mindez úgy történik, hogy az átfordított védtelenséget a legszélesebb körön belül oda engedjük tartozni, „ahol a törvény megindít (bennünket)”. Rilke nem azt mondja: egy törvény. És nem is valamiféle szabályra gondol. Olyasmire gondol, ami megindít bennünket. Kik vagyunk? Akarással rendelkezünk, a szándékos önérvényesítés révén a világot tárgyként állítjuk fel. Ha a legszélesebb kör megindít, akkor ez a lényegünkre hat. A megindítás azt jelenti, hogy a törvény mozgásba hoz bennünket. Lényegünk mozgásba lendül. A megindultságban az akarás megrendül, úgyhogy csak az akarás lényege válik láthatóvá és lendül mozgásba. Csak így válik az akarás engedelmessé.

De vajon mi indít meg bennünket közvetlenül a legszélesebb körből? Mi az, amit a világ eltárgyasításának szokásos akarásában elzárunk és megvonunk magunktól? Ez a másik vonatkozás: a halál. A halál az, ami a halandókat lényegükben megindítja, és útnak indítja őket az élet másik oldala, és ezáltal a tiszta vonatkozás teljessége felé. A halál összegyűjt a már adottak [Gesetzte] teljességében, a teljes vonatkozás pozitívumában. Az adottak összegyűjtéseként értett halál a törvény [Ge-setz], ahogyan a hegység [Ge-birge] a hegyek [Berge] sokaságát öleli fel. Ahol a törvény megindít bennünket, a legszélesebb körben ott van az a hely, ahol a megfordított védtelenséget pozitív módon bebocsáthatjuk a létező teljességébe. A nyitottba fordított védtelenség rejt bennünket a védelmen kívül. De hogyan válik lehetővé a védtelenség megfordítása? Milyen módon történhet meg a nyitottal szembeni elfordulás átfordítása? Alkalmasint csak úgy tör-

ténhet, hogy az átfordítás előzőleg a legszélesebb kör felé fordít bennünket, és a magunk lényegében bevezet bennünket ebbe a körbe. A biztonság területének először meg kell mutatkoznia, először hozzáférhetővé kell válnia az átfordulás lehetséges játéktérének. Az a kockáztatás az, ami elhossa számunkra a biztonságot, és vele a biztonság dimenzióját, amely néha merészebb, mint maga az élet.

De a merészebb kockáztatás védtelenségünknek nem bizonyos pontjain talál magának tennivalót. Nem próbálja megváltoztatni a világ eltárgyasításának ezt vagy azt a módját. Inkább a védtelenséget mint olyat fordítja meg. A merészebb kockáztatás tulajdonképpen a saját területére vezeti a védtelenséget.

Mi a lényege védtelenségünknek, amit a szándékos önérvényesítésben nyugvó eltárgyasításban érzékelünk? A világ tárgyisága az elképzelt előállításban [im vorstellenden Herstellen] válik *állandóvá*. Ez a képzelet jelen idejűvé tesz [präsentiert]. De ami jelen van [Präsente], egy olyan képzeletben van jelen, amely a kalkuláció jellemvonásait hordozza. Ez a képzelet nem ismer semmi szemléleteset. A dolgok látványának szemlélhetősége, a kép, amelyet a dolgok a közvetlen érzéki szemlélet számára felkínálnak, elenyésszik. A technika kalkuláló előállítása „kép nélküli cselekvés” (IX. *elégia*). A szándékos önérvényesítés vázlataiban [Entwürfe] a pusztán kiszámított képződmény ajánlatát helyezi a szemléletes kép elé. Ha a világ a kidolgozott képződmények tárgyiságában feloldódik, azzal egyszerűsödik az érzékelhetetlenbe és a láthatatlanba helyeződik. Ez az állandóság olyan állításnak [Stellen] köszönheti prezenciáját, amelynek tevékenysége a *res cogitans*-hoz, azaz a tudathoz tartozik. A tárgyak tárgyiságának szférája a tudaton belül marad. Az, aminek a tárgyisága láthatatlan, a tudat immanenciájának bensejébe tartozik.

Ha azonban a védtelenség a nyitottal szembeni búcsú, még ha a búcsú az eltárgyasításban nyugszik is, ami a kalkuláló tudat láthatatlanjához és bensejéhez tartozik, akkor a védtelenség lényegi szférája nem más, mint a tudat láthatatlanja és benseje.

De amennyiben a védtelenség nyitottba való átfordítása kezdettől fogva a védtelenség lényegét illeti, akkor a védtelenség átfordítása egyszerűsödik a tudat átfordítása is, mégpedig a tudat szféráján *belül*. A láthatatlan és a benső szférája határozza meg a védtelenség lénye-

gét, amiként a védtelenség legszélesebb körbe való átfordításának módját is. Így az, ahová a lényegszerűen bensőnek és láthatatlannak fordulnia kell, hogy tulajdonképpeniségét megtalálja, csak a láthatatlan legláthatatlanabbika és a benső legbensőbbje lehet. Az újkori metafizika a láthatatlan benső szféráját a kalkuláló tárgyak prezenciájának területeként határozza meg. Ezt a szférát Descartes az ego cogito tudataként jellemzi.

Szinte Descartes-tal egy időben fedezi fel Pascal a kalkuláló értelem logikájával szemben a szív logikáját. Az, ami a szívben kimondhatatlanul van, nem csupán bensősége, mint a kalkuláló képzelet bensősége, és ezért láthatatlanabb is, hanem messzebbre is ér, mint a pusztán előállítható tárgyak tere. Csupán a szív láthatatlan bensőségében jut az ember azoknak a dolgoknak a közelébe, amelyeket szeretni kell: az ősök, a holtak, a gyermekkor és az utódok közelébe. Ez tartozik a legszélesebb körbe, amely most olyan szférának bizonyul, amelyet az egész ép vonatkozás prezenciája tölt ki. Bár a prezenciát is, akár a kalkuláló előállítás hétköznapi tudatát, az immanencia jellemzi. De a nem hétköznapi tudat bensősége olyan belső tér marad, amelyen kívül van a kalkuláció minden számszerűsége, és mentes minden ilyen korláttól, át tud folyni a nyitott korlátok nélküli teljességébe. Ez a számon való túlcsoportulás prezenciáját tekintve abból fakad, ami a szív bensejében láthatatlan. A IX. *elégia* utolsó sora, amely a nyitotthoz való emberi odatartozást énekli meg, így hangzik: „Szívemben fakad a szám feletti jelenlét.”

A létező legszélesebb köre a szív benső terében válik jelenvalóvá. A világ egésze kerül itt minden vonatkozásával együtt az egyaránt lényegi jelenlétbe [Präsenz]. Rilke ezt a metafizika nyelvén „Dasein”-nak nevezi. A világ teljes prezenciája a legszélesebb fogalommal élve nem más, mint a „világi létezés” [„weltisches Dasein”]. Ez a nyitott egy másik neve, amely azért különbözik tőle, mert a nyitottal szembeni elképzelve-előállító elfordulás a kalkuláló tudat immanenciájából átfordult a szív bensőségébe. Ezért a szív belső terét a világi létezés helyeként „világbelsőtér”-nek nevezzük. A „világi” itt a létező teljességét jelenti.

Rilke ezt írta egy 1924. augusztus 11-én Muzot-ban kelt levelében:

„Olyan kiterjedt a »kívülség«, hogy minden sziderikus távolságával együtt aligha viseli el az összehasonlítást *bensőnk mély dimenzióival*. Bensőnknek nincs ahhoz szüksége a világmindenség tágasságára, hogy önmagában majdnem kifürkészhetetlen legyen. Ha tehát a hálottaknak vagy a később születendőeknek szükségük van valamiféle tartózkodási helyre, *milyen* menedék lehetne számukra kellemesebb és felkínálkozóbb, mint ez az imaginárius tér? Mindig úgy láttam, mintha hétköznapi tudatunk egy piramis csúcsán lakozna, amelynek alapja bennünk (és bizonyos mértékben alattunk) annyira széles, hogy minél inkább képesnek érezzük magunkat a leereszkedésre, annál általánosabban tapasztaljuk, hogy be vagyunk vonva a földi – legszélesebb értelemben –, a *világi* létezés tértől és időtől független adottságaiba.”

A világ tárgyiséga ezzel szemben kiszámítva megmarad a képzeletben, amely a térrel és az idővel a számítás kvantumaként bánik, és éppoly keveset tud az idő lényegéről, mint a téréről. Rilke sem gondolja meg közelebbről, milyen a világbelső tér terszerűsége, és azt sem kérdezi meg, hogy világi prezenciának tartózkodást nyújtva nem a világbelső tér alapozódik-e abban az időbeliségben, amelynek lényegszerű ideje és lényegszerű tere ama tér-időnek az eredeti egységét képezi, amiként maga a lét létezik.

Mindeközben Rilke kísérletet tesz arra, hogy az újkori metafizika szferikusságán, tehát a szubjektivitás szféráján belül, ami egyszerűsmind a láthatatlan belső prezencia tere, úgy értelmezze az önérvényesítő emberi lény által megszabott védtelenséget, hogy e védtelenség átfordítva elvezessen bennünket a legszélesebb világbelső tér legbensőbb és legláthatatlanabb helyére. A védtelenség mint olyan rejt. Hiszen a bensőség és a láthatatlanság, ami a lényege, arra int, hogy fordítsuk át a nyitottal szembeni elfordulást. Az átfordítás a benső bensejébe vezet. Ezért a tudat átfordítása emlékezve bensővé teszi [er-innert] a képzelet tárgyainak immanenciáját, és átvezeti abba a prezenciába, amely a szív terének jellemzője.

Ameddig az ember a szándékos önérvényesítésben feloldódik, nem csupán ő maga védtelen, hanem a dolgok is, amennyiben tárggyakká lesznek. Ez is egyfajta átváltozás, amely a dolgokat a bensőségbe és a láthatatlanba vezeti. De ez az átváltozás a dolgok esendőség-

gét a kiszámított tárgyak kigondolt képződményeivel helyettesíti. E dolgokat azért állítják elő, hogy azután elhasználják őket. Minél gyorsabban használnódnak el, annál inkább szükséges, hogy még gyorsabban és még könnyebben pótolhassák őket. A tárgyi dolgok prezenciájának megmaradása nem a tárgyak saját világának önmagában nyugvása. Az elhasználás pusztá tárgyainak bizonyuló előállított dolgok megmaradása nem más, mint a helyettesítés.

Miközben védtelenségünkhöz hozzátartozik a bizalmas tárgyak eltűnése a tárgyiség uralmán belül, addig lényünk biztonsága megköveteli, hogy kimentsük a dolgokat a pusztá tárgyiságból. Akkor mondhatjuk, hogy megmentettük őket, ha a teljes vonatkozás legszélesebb körén belül a dolgok önmagukban, azaz korlátlanul egymásban nyugodhatnak. A világbelsőtérben talán védtelenségünk világi létezésbe való fordításának is azzal kell kezdődnie, hogy a tárgyi dolgok esendőségét és mulandóságát a csupán előállító tudat belsejéből és láthatatlanságából átfordítjuk a szív terének tulajdonképpeni bensőségébe, és ott megengedjük, hogy láthatatlanul újra feltámadják. Hasonlóképpen gondolkodik Rilke 1925. november 13-án írott levele:

„...az a feladatunk, hogy e mulandó és esendő földet olyan mélyen, szenvedően és szenvedélyesen magunkba vessük, hogy lényege »láthatatlanul« újra feltámadjon bennünk. *Mi vagyunk a láthatatlan méhecskéi. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible.*” (Szakadatlanul begyűjtjük a látható mézét, hogy a láthatatlan nagy aranykaptárában megőrizzük.)

Akarásával önmagát érvényesítő lényünket és tárgyait a bensővé tevő emlékezet átfordítja a szív legbensőbb láthatatlanságába. Itt minden belül van [inwendig]: miközben lényünk a tudat benseje felé fordul, e benső téren belül az egyik dolog korlátlanul átfordít bennünket a másikba. A világbelsőtér bensősége minden korlátot felszámol köztünk és a nyitott között. Tulajdonképpen csak azt tudjuk kívülről [auswendig], amit ilyen módon bensőleg (par coeur) megtartunk. Ebben a bensőségben szabadok vagyunk, kívül vagyunk a csak látszat szerint védelmező tárgyakhoz fűződő minden kapcsolaton, amelyek körülvesznek bennünket. A világbelsőtér bensőségében biztonságban vagyunk, kívül minden védelmen.

Mégis, újra így kérdezzünk, az emlékezet által miként válhatnak bensővé a tudat már immanens tárgyiságai, miként kerülhetnek ezáltal a szív benső terébe. A bensővé tevő emlékezet a bensőt és a láthatatlant illeti. Hiszen az is, amit az emlékezet bensővé tesz, és az is, ahová így kerül, a bensőség és a láthatatlanság jegyeit viseli lényegében. A bensővé tevő emlékezet átfordítja a búcsút a nyitott legszélesebb körébe való belépésbe. De ki képes a halandók közül az átfordító emlékezésre?

A vers azt mondja, hogy lényünk biztonságát az hozza el, hogy az ember „néha merészebb, mint az élet, merészebb, mégha lehetett is”.

Mi az, amire a merészebb emberek merészsége irányul? A vers, úgy tűnik, elhallgatja a választ. Ezért megkísérlünk gondolkodva szembemenni a verssel, és más verseket is igénybe veszünk kérdésünk megválaszolása érdekében.

Azt kérdezzük: mit kockáztathatunk még, ami kockázatosabb lenne, mint az élet, azaz maga a kockázat, tehát kockázatosabb, mint a létező léte? A kockára tettnek minden esetben és minden szempontból olyannak kell lennie, hogy minden létezőt megérintsen, amennyiben létező. Ilyen természetű a lét, ami nem egy a létező létének lehetséges módjai közül, hanem a létező léte mint olyan.

Hogyan lenne felülmúlható a lét, ha az a létező egyszerűségének léte? Csakis önmaga, csak a sajátja által, mégpedig úgy, hogy belép a sajátjába. Akkor a lét az az egyszeri esemény, amely felülmúlja önmagát, túllép önmagán (a transcendens mint olyan). De ez a felülmúlás nem jelent felülemelkedést, a lét nem megy át önmaga fölért valami máshoz, hanem önmagába jön, és visszaereszkedik igazságának lényegébe. A lét önmaga járja végig ezt az átjövetelt [Herübergang], és ő maga annak dimenziója.

Mindezt elgondolva magában a létben tapasztaljuk meg, hogy van benne valami hozzá tartozó „több”, és egyszersmind lehetőség arra, hogy ott is, ahol a létre kockázatként gondolnak, a merészebb uralkodhassék, mint ami maga a lét, amennyiben a létet szokásos módon a létező felől képzeljük el. A lét átjárja saját körzetét. Körzete azért fogható körbe (τέμνειν, tempus), mert a lét a szóban létezik. A nyelv a lét körzete (templum), azaz a lét háza. Ahogyan a nyelv lényege nem jelszerű, és számjegyekkel sem jellemezhető, úgy a jelentésben

sem merül ki. Mivel a nyelv a lét háza, ezért úgy jutunk el a létező-höz, hogy közben ki sem lépünk ebből a házból. Ha odamegyünk a kúthoz, vagy bejárjuk az erdőt, mindig keresztezzük a „kút” és az „erdő” szót, még akkor is, ha ki sem mondjuk ezeket a szavakat, és nem gondolunk semmi nyelvre. A lét temploma felől gondolkodva valószínűsíthetjük, mire irányul azoknak a merészsége, akik néha merészebbek a létező léténél. A lét körzetét kockáztatják. A nyelvet kockáztatják. Minden létező, a tudat tárgyai és a szív dolgai, az önérvényesítő és a merészebb emberek, minden lény a maga módján létezőként a nyelv körzetében van. Ezért ha valahol, *csakis ebben a körzetben* történhet meg a tárgyak és képzetük átfordulása a szív legbenső terébe.

Rilke költészetében a létező léte a metafizika hagyományának megfelelően világi prezenciaként határozható meg, ahol a prezencia a tudati reprezentációra vonatkozik, viselje bár a tudat a kalkuláló képzelet immanenciájának jellemvonásait, vagy azét a benső fordulát, amely a szív számára hozzáférhető nyitott felé irányul.

A prezencia egész szférája jelen van [gegenwärtig] a mondásban. Az előállítás tárgyiséga a kalkuláló tételek kimondásában és a tételről tételre haladó ész tantételeiben mutatkozik meg. Az önmagát érvényesítő védtelenség területét az ész uralja. Az ész különös szabályrendszert állított fel a mondás, a megvilágító predikáció értelmében vett λόγος számára, s ezentúl az ész logikája maga képviseli a tárgyiségben a szándékos önérvényesítés uralmának megszerveződését. A tárgyi képzelet átfordításában a bensővé tevő emlékezet mondásának a szív logikája felel meg. Mindkét metafizikusan meghatározott területen a logika uralkodik, mert a bensővé tevő emlékezetnek a védtelenségből minden védelmen kívül biztonságot kell teremtenie. Ez a rejtés ama lényként illeti az embert, akinek nyelve van. A metafizikai természetű léten belül úgy rendelkezik a nyelvvel, hogy az eleve csupán birtoka, ezáltal képzeletének és viselkedésének lehetősége. Ezért van szüksége arra a λόγος-nak, azaz a mondás értelmében vett organonnak, hogy a logika megszervezze. A logika csak a metafizikán belül létezik.

Ha azonban a biztonság megteremtése közben az embert megindítja a teljes világelsőtér törvénye, akkor ő is a maga lényegében

megindul, mozgásba lendül mondóként, hiszen aki önmagát akarja, az egyszersmind mondó is. De amennyiben a merészebbek teremtik meg a biztonságot, a merészebbeknek a nyelvvel kell kockáztatniuk. A merészebbek a mondást kockáztatják meg. Ám ha a kockáztatás körzete, a nyelv egyedülálló módon a léthez tartozik, amely fölött és amelyen kívül semmilyen más módon nem nyilvánulhat meg, akkor hova érkezik meg az, amit a mondóknak mondaniuk kell? Mondásuk a tudat bensővé tevő és emlékező átfordítása felé tart, amely védtelenségünket a világbelsőté láthatatlanságába fordítja. Mondásuk nemcsak a két területről indulva, hanem a kettő egységéből indulva is beszél, mert a mondás átfordítás felé tart, amennyiben megmentő egyesítésként már megtörtént. Ezért ahol a létező egészét a nyitott tiszta vonatkozásaként gondoljuk el, ott a bensővé tevő átfordításnak mondásnak kell lennie, amely mondandóját egy olyan lénynak mondja, amelynek a létező egészében biztos helye van, mert az elképzelt és látható dolgok általa változtak át, ő vezette át őket a szív láthatatlanságába. Ez a lény a tiszta vonatkozás mindkét oldala felől eljut, vonzást követve, a lét gömbjébe. Számára aligha vannak határok és különbségek a vonatkozások közt, ő uralja és ő engedi megjelenni a legszélesebb kör hallatlan közepét. Ez a lény Rilke duinói elégiáiban az Angyal. Az Angyal szintén alapszava Rilke költészetének. Neve a „nyitott”-hoz, a „vonatkozás”-hoz, a „búcsú”-hoz és a „Természet”-hez hasonlóan alapszó, mert a benne kimondott a létező egészét a létből gondolja el. Az 1925. november 13-án kelt levélben ezt írja Rilke:

„Az *Elégiák* Angyala az a teremtmény, akiben a látható láthatatlanná való átváltozása, aminek részesei vagyunk, már beteljesedve jelenik meg... Az *elégiák* Angyala az a lény, amely jót áll azért, hogy a láthatatlanban elismerjék a realitás magasabb fokát.”

Csupán a szubjektitás lényegének eredetibb kibontakozásából mutatható meg, hogy az újkori metafizika kiteljesedésén belül a létező létéhez mennyiben tartozik hozzá egy ilyen lény vonatkozása, és hogy a rilkei Angyal lénye minden tartalmi különbözőség mellett *metafizikailag* mennyiben *ugyanaz*, mint Nietzsche Zarathustrája.

A vers kockázatként gondolja el a létező létét, a Természetet. Minden létező kockára van téve a kockázatba. Kockáztatottként pedig

mérlegre van téve. A mérlegre tevés az a mód, ahogyan a lét a létezőt újra és újra megméri, azaz a mérés mozgásában tartja. Minden lény, amely kockára van téve, veszélyben van. A létező területei a mérleghez való viszonyuk módja szerint különböztethetők meg. A mérleghez képest kell az Angyal lényét is értelmeznünk, feltéve, hogy a létező egész területén magasabb rangot tölt be.

A növény és az állat „a tompa öröm kockázatában” gondtalanul van a nyitottba tartva. Testiségük nem zavarja össze őket. Az élőlények ösztöneik által is beleringatják magukat a nyitottba. Bár változatlanul veszélyeztetettek, de a veszély nem a lényegüket fenyegeti. A növények és az állatok úgy fekszenek a mérlegen, hogy a mérleg ringatózó játéka mindig visszatér a biztonság nyugalmaiba. Az a mérleg, amelyen a növények és az állatok fekszenek, nem lendül ki a lényegszerű és ezért folytonos nyughatatlanságba. Az a mérleg is, amely az Angyal méri, kívül marad a nyughatatlanságon; de nem azért, mert még nem jutott el oda, hanem azért, mert már nem tartozik a nyughatatlanság területéhez. A lehetséges zavarodottság a látható érzékiség által lényének testtelensége szerint átváltozott a láthatatlanba. Az Angyal mindkét terület kiegyenlített egységének elcsendesített nyugalmaiban létezik a világbelsőtéren belül.

Az ember viszont, szándékos önérvényesítésének köszönhetően, a védtelenségbe merészkedik. A veszély mérlege az így kimerészkedő ember kezében lényegszerűen soha nincs egyensúlyban. Az önmagát akaró ember mindenütt számol a dolgokkal és az emberekkel is, mintha tárgyak lennének. Amivel számol, az áruvá válik. Minden mindig másképpen váltódik át egy új rendbe. A tiszta vonatkozással szembeni búcsú a folyamatosan mozgó mérleg nyughatatlanságában rendezkedik be. A búcsú a világ eltárgyasításában saját szándékai ellenére a folyamatosan változót űzi. A védtelenségbe merészkedve a „csere” és az üzlet médiumaként mozog az ember. Az önérvényesítő ember akarásának latba vetéséből tartja fenn magát. Lényegszerűen lényének rizikójában él, a pénz és az értékek érvényesítésének vibrációs terében. Az ember „üzletember”, aki folyamatosan átvált és közvetít. Állandóan mér és értékel, miközben nem ismeri a dolgok önsúlyát. Azt sem tudja meg soha, hogy benne tulajdonképpen minek van súlya, és mi nyom többet. Egyik kései versében ezt mondja Rilke:

Ó ki ismeri, ami benne többet nyom.
Finomság? Félelmek? Pillantások, hangok, könyvek?

Am az ember a védelmen kívül is képes biztonságot teremteni, ha a védtelenséget mint olyant a nyitottba fordítja, és átváltozva átadja a láthatatlan szívének. Ha ez megtörténik, akkor a védtelenség nyughatatlansága oda jut át, ahol a világbelső tér kiegyensúlyozott egységében megjelenik az a lény, amely láthatóvá teszi azt a módot, ahogyan minden egység egyesít, és így a létet reprezentálja. A veszély mérlege ekkor kitér a kalkuláló akarás területéről, és áttér az Angyaléba. Rilke kései korszakából ránk maradt négy olyan sor, amely nyilvánvalóan egy hosszabb költeményhez készített vázlat kezdete lehetett. Ezekhez a sorokhoz semmit sem kell előzetesen mondanunk. Így szólnak (GW, III. 438.):

Ha az üzletember kezéből
a mérleg átkerül
az Angyaléba, aki az egekben
lecsendesíti és elcsitítja a tér egyensúlyával...

A kiegyenlítő tér a világ belső tere, amennyiben magában foglalja a nyitott világi teljességét. Így minden vonatkozásnak megadja egyesítő egységének megjelenését. Az egység a létező minden tiszta erejét körülkeríti, mint a lét ép gömbje, és körvonala minden lényt érint, miközben vég-telenül szabaddá teszi őket a korlátoktól. Az ilyen lény azáltal válik jelenvalóvá, hogy a mérleg átkerül a kalkuláló kezéből. De mikor kerül át? Ki tesz róla, hogy a mérleg átkerüljön az üzletembertől az Angyalhoz? Ha mindez egyáltalán megtörténik, csak is az egyensúly körzetében történhet. Az egyensúly eleme a kockázat, a létező léte. Ha ő körzeteként gondolkodtunk a nyelvről.

A mai emberek szokásos élete az önérvényesítés szokásos módját követi a cserekereskedők védelem nélküli piacán. Az, hogy a mérleg átkerül az Angyalhoz, ezzel szemben maga a szokatlanlás. Szokatlan abban az értelemben is, hogy nem csupán kivételt képez a szabály alól, de egyszersmind ki is ragadja az embereket a szabályok védelme alól, és védtelenné teszi őket. Ezért csak „néha” történik meg. De

semmi esetre sem csak némelykor, tetszés szerint; a „néha” azt jelenti, ritkán és a megfelelő időben, egyedi esetben, sajátos módon. A mérleg átkerülése az Angyalhoz, tehát a búcsú átfordítása, akkor történik meg a világbelső térbe való emlékező átlépésként, ha vannak olyanok, akik „merészebbek, még ha lehelettel is”.

Mivel e merészebbek a lét kockázatával tartanak, és ezért a lét körzetébe, a nyelvbe merészkednek, ők a mondók. Hiszen nem az ember-e az, akinek lényege szerint van nyelve, és szüntelenül a nyelv kockázatával tart? Bizonyára ő az. És ez egyszersmind azt is jelenti, hogy a kalkuláló előállításban az is kockáztatja a mondást, akinek akarása szokásos. Tehát a merészebbek nem lehetnek csupán a mondók. A merészebbek mondásának sajátosan a mondás kockázatát kell vállalnia. Csak azokat nevezhetjük merészebbeknek, akik mondóbbnak bizonyulnak.

Amennyiben a létezőhöz fűződő elképzelő és előállító kapcsolat egyszersmind kimondóként is viselkedünk, az ilyen mondás nem az akarat tárgya. A kimondás a nyelv útja és eszköze. Ugyanakkor van olyan mondás is, amely úgy bocsátkozik bele a mondásba, hogy közben nem reflektál a nyelvre, hiszen azáltal az is tárggyá válna. A mondásba való belépés azt a mondást jellemzi, amely azt követi, amit valakinek mondania kell azért, hogy a maga egyszerűségében kimondja. Amit mondani kell, alighanem az, ami lényege szerint a nyelv körzetébe tartozik. Metafizikailag elgondolva ez nem más, mint a létező teljessége. A létező teljessége a tiszta vonatkozás sértetlensége, a nyitott épsége, amely magában foglalja az embert. Mindez a világbelső térben történik meg, amely megindítja az embert, amikor az átfordító és bensővé tevő emlékezés során a szív tere felé fordul. A merészebbek a világi létezés épségébe fordítják át a reménytelenség védtelenségét. Ez az, amit mondani kell, ami a mondásban az ember felé fordul. A merészebbek egyszersmind mondóbbak, lényegük szerint énekesek. Énekük mindenféle szándékos önérvényesítéstől elfordul. Az ének nem akarás és nem óhajtás. A mondóbbak éneke nem kíván semmi olyat, amit elő lehetne állítani. Az énekben önmagát foglalja magában a világbelső tér. Ezeknek az énekeseknek az éneke nem mesterkedés és nem mesterség.

Az ének a merészebbek mondóbb mondása. De

az ének létezés

– áll a *Szonettek Orpheuszhoz* első részének harmadik darabjában. A létezés [Dasein] itt használatos fogalma a jelenlét hagyományos értelmében ugyanazt jelenti, mint a lét [Sein]. Énekelni, a világi létezést mondani, az egész teljes vonatkozás épségéből beszélni, és csak ezt mondani: mindez a létező körzetéhez való tartozást jelent. Ez a körzet a nyelv lényegeként maga a lét. Az ének éneklése a jelenvalóban való jelenlétet jelent, azaz a létezést.

De a mondó mondás csak néha történik meg, mert csak a merészebbek képesek rá. Mondón mondani nehéz. Nehézsége a létezés beteljesítésében van. A nehézség nemcsak a nyelvi mű megalkotásában rejlik, hanem főként abban, hogy a dolgok még óhajtó látásának mondó műve, tehát a látás műve helyett a szív műve szülessék meg. Nehéz énekelni, amennyiben az éneklés nem lehet többé törekvés, hanem létezésnek kell lennie. Orpheusz számára, aki isten, és vég-telenül a nyitottban időzik, könnyű az ének, az emberek számára azonban nem. Ezért kérdezi az előbb idézett szonett második szakasza:

De mikor *vagyunk* mi?

A hangsúly a „vagyunkon” van, nem a „min”. Az, hogy a létezőhöz tartozunk, és ebből a szempontból jelen vagyunk, nem kérdés. Annál inkább az, hogy mikor vagyunk mi úgy, hogy létünk ének, mégpedig olyan ének, amelynek éneklése nem visszhangzik tovább szerte a vidéken, hanem megmarad szabadon önmagában, amelynek hangja nem függ semmi végestől és még elérhetőtől, hanem felhangozva szétterlik, hogy csak az létezzék, amit az ének énekelt. Akkor válnak ilyen mondóvá az emberek, ha merészebbek, mint maga a létező. Akik merészebbek, csak egy „lehelettel” inkább azok. Az idézett szonett így zárul:

A Valóság dala más lehelet.

Száll céltalan. Isten fuvalma. Szél.*

* Kálnoky László fordítása.

Herder ezt írta az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájához* lapjain: „Szájunk lehelete a világ festménye, gondolataink és érzéseink típusa valaki más lelkében. Minden, ami emberit az emberek valaha gondoltak, akartak, tettek és tenni fognak a Földön, egy kevéske mozgó levegőtől függ; hiszen mindannyian még az erdőkben futkározunk, ha ez az isteni lehelet nem lengett volna körül bennünket, és nem remegett volna ajkunkon, mint valami csodás hang.” (WW. Suphan XIII, 140 sk.)

A lehelet, amennyivel a merészebbek merészebbek, nemcsak és elsősorban nem a különbség alig észrevehető, tűnékeny mértékét jelenti, hanem közvetlenül a szóra és a nyelv lényegére utal. Azok, akik egy lehelettel merészebbek, a nyelvvel tartanak a kockázatban. Ők azok a mondók, akik mondóbbak. Hiszen az a lehelet, amennyivel merészebbek, nem csupán általában vett mondás, az a lehelet más, és más a merészebb mondása is, mint a többi emberé. A másik lehelet többé nem ezt vagy azt a tárgyiságot hajhássza; e lehelet semmit sem akar. Az énekes mondása a világi létezés ép egészét mondja, ami láthatatlanul benne van a szív világbsöterében. Az ének nem követi a mondandót. Az ének a tiszta vonatkozás egészebe való tartozása. Az éneket a telített Természet hallatlan közepének szele vonzza. Az ének maga „szél”.

Így a vers költőileg mégis egyértelműen megmondja, kik azok, akik merészebbek, mint maga az élet. Azok, akik „lehelettel merészebbek...”. Ezután nem véletlenül következik a szövegben három pont. A vers így mondja az elhallgatottat.

A költők a merészebbek, azok a költők, akiknek éneke védtelenségünket a nyitottha fordítja. Ezek a költők azért énekelnek, mert a nyitottal szembeni búcsút átfordítják, és a búcsú reménytelenségét [Heil-lose] emlékezve bensővé teszik a világ épségében, a töredékesben az épet [im Unheilen das Heile]. Az emlékezve bensővé tevő átfordítás már maga mögött tudja a nyitottól való elfordulást. „Minden búcsút megelőz”, és a szív világbsöterében minden tárgyiasságon túljut. Az átfordító emlékezés az a kockáztatás, amely az ember lényegéből fakad, amennyiben van nyelve, és az ember mondónak bizonyul.

Az újkori embert azonban akarása jellemzi. A merészebbekben

több az akarás, de más módon akarnak, mint a világ eltárgyasításának szándékos önérvényesítése. Az ő akarásuknak semmi köze ehhez. Amennyiben az akarás önérvényesítést jelent, ők nem akarnak semmit. Ebben az értelemben semmit sem akarnak, mert engedelme-sebbek. Ők inkább megfelelnek az akaratnak, ami, mint maga a koc-kázat, a nyitott egész tiszta vonatkozásaként minden tiszta erőt ma-gához vonz. A merészebbek akarása nem más, mint a mondóbbak engedelmessége, akik el-határozottan nincsenek búcsúzván elzárva az akarattal szemben, melyként a lét a létezőt akarja. A merészebb engedelmes lénye mondóbban mondja, amit mondania kell (a IX. *elégia* szavával):

S nem ezt akarod-é, Föld? azt, hogy újraszüless bennünk
immár láthatatlanul? – Nem álmod-e az, hogy egyszer
láthatatlan légy? Ó, Föld: nem látható már?!
Sürgető feladatod nem az átlényegülés-e?
Kedvesem, Föld, én azt akarom.*

A világbelsőtér láthatatlanságában, amelynek világi egysége az An-gyalban jelenik meg, láthatóvá válik a világi létező épsége. Csak az ép [Heile] legszélesebb körében mutatkozhat meg a szent [Heilige]. Azok a költők, akik a merészebbek közül valók, a reménytelenséget mint olyant megtapasztalva a szent nyomában haladnak. Daluk meg-szentel az ország fölött. Énekük a lét gömbjének sértetlenségét ün-nepli.

A töredékesben töredékesként hagy nyomot az ép. Az ép hívja a szentet. A szent megköti az istenit. Az isteni pedig megközelíti Istent.

A merészebbek a reménytelenségben megtapasztalják a védtelen-séget. Ők adják át a halandóknak az elmenekült istenek nyomát a vi-lágéj sötétjében. A merészebbek az ép megénekelőiként „költők a szű-kös időben”.

E költők jellemzője az, hogy számukra a költés lényege kérdésre méltóvá válik, mert költőileg annak a nyomán haladnak, amit mon-daniuk kell. Az ép nyomán járva Rilke ahhoz a költői kérdéshez jut

* Szabó Ede fordítása.

el, hogy hol áll az időben az az ének, amely lényegszerűen énekel. Ez a kérdés nem a költői út kezdetén áll, hanem ott, ahol Rilke mondása eljut a költőtől költői hivatásába, amely megfelel a beköszöntő világkorszaknak. Ez a világkorszak se nem hanyatlás, se nem pusztulás. Sorsként a létben nyugszik, és igénybe veszi eljövételéhez az embert.

Hölderlin a költők elől-járója a szűkös időben. Ezért e világkorszak költői közül senki sem előzheti őt meg. Az elől-járó nem távozik el a jövőbe, hanem onnan jön, szavai megérkezésében egyedül a jövő van jelen. Minél tisztábban történik a megérkezés, annál jelenvalóbb lesz időzése. Minél rejtettebben tartogatja magát az eljövő a jósálatban, annál tisztább lesz a megérkezés. Ezért tévedés lenne azt gondolnunk, hogy Hölderlin ideje csak akkor jön el, ha az „egész világ” meghallja versét. Ilyen módon soha nem fog eljönni; a világkorszaknak saját szűkössége ad erőt, amellyel, tettéről nem is tudván, megakadályozza, hogy Hölderlin költészete korszerű legyen.

Amennyire utolérhetetlen az elől-járó, éppen annyira múlhatatlan is; költése ugyanis a múlt jelenléte [Ge-wesenes]. A megérkezés levője [Wesendes] a küldött sorsban az időben visszafelé gyűjti magát össze. Ami ilyen módon az elmúlás [Vergehen] folyamatába sosem esik bele, eleve legyőz minden mulandóságot. Ami csak elmúlik, már elmúltá előtt is sorstalan. Aminek viszont múlt idejű a jelenléte, az sorsszerű. Abban, amit öröknek hiszünk, csak valami mulandó dolog rejtőzik a tartam nélküli most ürességébe állítva.

Ha Rilke „költő a szűkös időn”, akkor csakis az ő költészete válaszolhat arra a kérdésre, hogy költőként mi végre van, mi felé tart éneke, és hogy hova tartozik a költő a világéj küldött sorsában. Ez a sors dönt arról, hogy mi marad sorsszerű e költészeten belül.

Schein Gábor fordítása

ANAXIMANDROSZ MONDÁSA



Ez a töredék a nyugati gondolkodás legrégebbi mondásának számít. Anaximandrosz a VII. század második végétől a VI. század közepéig élt Szamosz szigetén.

A mondás szokásosan elfogadott szövege így hangzik:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοις οὔσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

„Ahonnan a dolgok a keletkezésüket veszik, oda is kell, hogy elmúljanak, a szükségyszerűség szerint; jóvátételt kell ugyanis fizetniük, és meg kell ítéltetniük az igazságtalanságuk miatt, az idő rendje szerint.”

Így fordítja a szöveget a fiatal Nietzsche egyik tanulmányában, melynek lejegyzését 1873-ban fejezte be, és amelynek ezt a címet adta: *A filozófia a görögök tragikus korszakában*.^{*} Ezt a tanulmányt csak harminc évvel később, 1903-ban, Nietzsche halálát követően publikálták. Szövege azokon az egyetemi előadásokon alapul, melyeket Nietzsche a hetvenes évek elején Baselban többször is megtartott a következő címen: „A Platón előtti filozófusok, válogatott fragmentumok interpretációjával”.

Ugyanezen évben, 1903-ban, amikor Nietzschnének a Platón előtti filozófusokról írt traktátusa először nyilvánosságra került, jelent meg

^{*} Vö. Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Budapest, 1988, Európa, 73. o. (Molnár Anna ford.)

Hermann Diels kiadásában *A preszókratikusok töredékei*, mely a modern klasszika-filológia módszereivel készített szövegkritikai kiadás volt, fordítással egybekötve. A kiadás Diltheynek lett dedikálva. Diels a következőképpen fordította Anaximandrosz mondását:

„Ahonnan a dolgok a keletkezésüket nyerik, ugyanoda tér vissza a pusztulásuk is, a szükségszerűség szerint. Mert egymásnak büntetést és jóvátételt fizetnek a tiszteletlenségük miatt, szilárdan meghatározott idő szerint.”

Diels és Nietzsche fordítása nagyon különböző indíttatásból és szándékkal jött létre. Mégis alig különböznek egymástól. Diels fordítása több szempontból szószerintibb. Ám egy szó szerinti fordítás nem feltétlenül hű is. Csak akkor hű, ha a szavai olyan szavak, melyek a dolog nyelvéből szólnak.

A két fordítás megegyezésénél fontosabb számunkra az alapjukul szolgáló Anaximandrosz-értelmezés. Nietzsche a Platón előtti filozófusok közé számítja Anaximandroszt, Diels preszókratikusnak nevezi. Mindkét elnevezés ugyanarra vonatkozik. Mindketten Platón és Arisztotelészt teszik meg a korai gondolkodók megítélésének kimondatlan mércéjévé. Mindkettő előre- és visszatekintve egyaránt a görögök mérvadó filozófusának számít. Ez a felfogás általánosan elfogadott, máig megkérdőjelezhetetlenül érvényes meggyőződéssé vált a keresztény teológia közvetítésével. Még ott is a modern korhoz adaptált platóni és arisztotelészi filozófiai fogalmak válnak az értelmezés vezérfonalává, ahol a történeti és filológiai kutatás mélyebben foglalkozik a Platón és Arisztotelészt megelőző filozófusokkal. Sőt még ott is ezzel találkozunk, ahol a klasszika-archeológiához és az irodalomtörténethez hasonlóan a korai gondolkodásban jelentkező archaikus elemet próbálják megtalálni. Megmaradnak a klasszikus és klasszicista elképzeléseknél. Archaikus logikáról beszélnek, és nem gondolják meg, hogy a logika először a platóni és arisztotelészi iskolában jelentkezik.

A későbbi elképzelésektől való eltekintés azonban önmagában még sehová sem vezet, ha ezen túlmenően nem irányul arra a figyelmünk, hogy mi is a helyzet magával a dologgal, melyet egyik nyelv-

ből a másikba kívánunk lefordítani. A dolog azonban itt a gondolkodás dolga. Akármilyen gondosan törekszünk is egy filológiaiilag tisztázott megfogalmazásra, a fordítás során mégis először magát a dolgot kell meggondolnunk. Ezért csak a gondolkodók tudnak hozzásegíteni bennünket e korai görög gondolkodó mondásának a lefordításához. Sajnos azonban hiába kutatunk olyan gondolkodó után, akit segítségül hívhatnánk.

Az ifjú Nietzsche ugyan a maga módján eleven kapcsolatban állt a Platón előtti filozófusok személyiségével, de a szövegmagyarázatai nagyon is konvencionálisak, sőt olykor felszínesek. A nyugati filozófusok közül egyedül Hegel tapasztalta meg gondolkodóként a gondolkodás történetét. Csakhogy ő semmit sem mondott Anaximandrosz töredékéről. Ezenfelül osztja a platóni és arisztotelészi filozófia klasszikus jellegéről alkotott uralkodó nézetet. Sőt még meg is toldja azt a felfogást, mely szerint a korai gondolkodók preszókratikus és preplatonikus filozófusok lennének, azzal, hogy őket egyenesen pre-arisztoteléianusokként kezeli.

A görög filozófia történetéről tartott előadásaiban Hegel a következőt mondja abban az összefüggésben, amelyben a legkorábbi filozófiára vonatkozó forrásokat tárgyalja: „Arisztotelész a legtartalmasabb forrás. Kifejezetten és alaposan tanulmányozta a régebbi filozófusokat, s főleg metafizikája elején (másutt is gyakran) sorjában történetileg tárgyalta őket. Éppannyira filozófus, mint tudós; megbízhatunk benne. A görög filozófiára nézve nem tehetünk jobbat, mint hogy elővesszük metafizikája első könyvét.” (*Előadások a filozófia történetéről*. Budapest, 1958, Akadémiai Kiadó, I. köt. 142. o.)

Hegelnek ezt a XIX. század első évtizedeiben elhangzott tanácsát már egyszer Theophrasztosz is megfogadta, Arisztotelész tanítványa, aki átvette a Peripatosz vezetését tőle. Theophrasztosz i. e. 286-ban halt meg. Legjelentősebb írásának címe *Φυσικῶν δόξαι*, „azoknak a vélekedései, akik a φύσει ὄντα-ról beszélnek”. Arisztotelész ezeket *φυσιολόγοι*-nak is nevezi. Azokról a korai gondolkodókról van tehát szó, akik a természet dolgait tárgyalják. A *Φύσις* szó az eget és a földet, a növényt és az állatot, sőt bizonyos értelemben az embert is jelenti. Ez a kifejezés a létezőnek egy bizonyos tartományára vonatkozik, amelyet Arisztotelész és a platóni iskola is az *ἡθοος*-tól és a

λόγος-tól elhatárol. A Φύσις nem jelenti már a létezők mindenségét. A φύσει ὄντα értelmében vett létező fajtáját Arisztotelész a *Fizika*, azaz a φύσει ὄντα ontológiája, tematikus vizsgálatának kezdetén megkülönbözteti a τέχνη ὄντα-tól. Az előbbi az, ami önmagát hozza elő a felnyílásba, az utóbbi viszont emberi előállítás, alkotás terméke.

Amikor Hegel azt állítja Arisztotelészről, hogy egyaránt tudós és filozófus, ez azt jelenti: Arisztotelész a korai gondolkodókat historikusan szemléli *Fizikájának* szempontja és mércéje szerint. Ami számunkra azt jelenti, hogy Hegel valóban Arisztotelész-előttinek tekintti a preplatonikus és preszókratikus filozófusokat. A rá következő korszakban ebből két általános vélemény alakult ki az Arisztotelészt és Platónt megelőző filozófiáról: 1. A korai gondolkodók mindenekelőtt és többnyire csak a természetet választották vizsgálódásuk tárgyául, amikor a létező kezdetére kérdeztek. 2. Az erről tett állításaik hozzávetőlegesek és elégtelenek, legalábbis azzal összehasonlítva, amit a természet ismeretéről időközben a platóni, az arisztotelészi iskola, valamint a sztoikusok és az orvosi iskolák kifejtettek.

Theophrasztosz Φυσικῶν δόξαι-ja volt a fő forrása a hellenizmus filozófiatörténeti tankönyveinek. Ezekből a tankönyvekből, melyek egyszersmind meghatározták a korábbi filozófusok még akkor meglévő eredeti kézíratainak magyarázatát is, alakult ki a filozófia későbbi doxográfiai hagyománya. Ennek a hagyománynak nemcsak a tartalma, de a stílusa is meghatározta a későbbi gondolkodóknak a gondolkodástörténethez való viszonyulását Hegelig, és őt követően is.

Az újplatonikus Szimplikiosz időszámításunk szerint 530 körül írt egy terjedelmes kommentárt Arisztotelész *Fizikájához*, melybe felvette Anaximandrosz mondásának szövegét is, és ezáltal megőrizte a Nyugat számára. A mondást Szimplikiosz Theophrasztosz Φυσικῶν δόξαι-jából vette át. Attól a pillanattól számítva, hogy Anaximandrosz a mondást mondta – nem tudjuk, hogy hol, hogyan és kinek –, addig a pillanatig, amikor Szimplikiosz ezt a kommentárjában lejegyezte, több mint egy évezred telt el. A lejegyzés és a mai időpillanat között ismételtelen másfél évezred múlt el.

Vajon e két és fél ezer év kronologikus-historikus távolságából ké-

pes-e még valamit is mondani nekünk Anaximandrosz mondása? Egyáltalán, milyen tekintéllyel szólhat? Csak abban állna az autoritása, hogy ez a legrégebbi mondás? Az antiknak és az antikváriusinak önmagában nincs súlya. Ez a mondás ugyan a legrégebbi a fennmaradtak között, azonban nem tudhatjuk, hogy önmagában is a legrégebbi-e a nyugati gondolkodásban. Ezt csak feltételezzük, amennyiben a Nyugat lényegét is abból gondoljuk el, amiről ez a mondás szól.

Ámde milyen jogosultsága van a korainak arra, hogy megszólítson minket, a filozófia feltehetőleg legkésőbbi utódjait? Vajon egy olyan történelem legkésőbbi utódai vagyunk-e, mely gyorsan a vége felé halad, s mindent az egyformaságnak egyre kietlenebb rendjében hagy elpusztulni? Vagy talán a mondás kronológiai-historikus távol-ságában rejlik a kimondatlanul hagyott történeti közelsége is, mely az eljövendőbe mondja ki magát?

Vajon a legiszonytatóbb változás előestéjén állunk-e, mely átfogja az egész földet és a történeti tér egész idejét? Vajon az estére éjszakát várunk-e, vagy pedig egy másik korai időt? Vajon éppen felkerekedünk-e, hogy bevonuljunk a föld ezen estéjének történeti országába? Vagy csak éppen ezáltal lép elő az este országa? És vajon válhat-e ez az Est-ország [Abend-Land] – Occidenten és Orienten túl, és az európain keresztül – egy eljövendő kezdeti, sorsszerű történelem helyévé? S vajon mi maiak, vajon nyugatiak [abendländisch] vagyunk-e már abban az értelemben, mely csak a világéjbe történő általmenetelünk révén mutatkozik meg? Mit érdekelnek minket a csak historikusan kiszámított történetfilozófiák, ha csak elkápráztatnak bennünket a historikusan összehordott anyagok áttekintésével; ha történelmet anélkül magyaráznak, hogy valaha is elgondolták volna a magyarázati okaik alapját a történelem lényegéből, ez utóbbit pedig magából a létből. De *vagyunk-e* azok a legkésőbbi utódok, akik vagyunk? És ugyanakkor mi vagyunk egy egészen más világkorszak koraiságának előrejelzői is, merthogy ez a korszak maga mögött hagyta a történelemtől alkotott historikus elképzeléseinket?

Nietzsche, akinek elnagyoltan értett filozófiájából Spengler a Nyugatnak mint a nyugati történeti világnak az alkonyára következtetett, 1880-ban megjelent, *A vándor és árnyéka* című írásában így ír: „Lehet-

séges az emberiség magasabb rendű állapota, melyben a népek Euró-pája sötét feledésbe merül, Európa azonban tovább él harminc na-gyon régi, soha el nem avuló könyvben.” (125. aforizma)

Minden história a múltnak a jelen által meghatározott képéből kö-vetkeztet az eljövendőre. A história folyamatosan lerombolja a jövőt és a sorsa eljövételéhez kapcsolódó történeti viszonyt. A historiz-must nem haladtuk meg, sőt csak most teljesedik ki és szilárdul meg. A historizmus valójában a világ nyilvánosságának technikai szerve-ződése, a rádió és a mögötte felsorakozó sajtó révén jutott uralomra.

De vajon lehetséges-e másképp is elképzelni és ábrázolni egy vi-lágekorszak korai kezdetét, mint a história révén? Talán megkerülhe-tetlen eszközünk a história a történeti megjelenítéséhez. Ez azonban semmiképpen sem jelenti azt, hogy a história, magában véve, képes lenne szó szerint megfelelő kapcsolatot [hin-reichenden Bezug] ki-alakítva oda-jutni a történelemhez magán a történelmen belül.

Az ókor, mely Anaximandrosz mondását meghatározza, a Nyu-gat korai korszakának kezdetéhez tartozik. De mi történik akkor, ha a korai kezdet túlhalad minden későbbit, ha a legkorábbi előbbre van a legkésőbbinél? A sorsszerű történelem [Geschick] korai kezdeté-nek egyszeri pillanata érkezne el búcsúzóul a végsőnek (ἔσχατον) egyszeri pillanatához, azaz a lét eddig elrejtett sorsszerűségéhez. A lé-tező léte összegyűlik (λέγεσθαι, λόγος) saját küldetése sorsszerűsé-gének végsőjébe. A lét eddigi lényege alámerül még elleplezett igaz-ságában. A lét története összegyűlik ebben a búcsúban. A búcsúra való összegyűlés mint eddigi lényege Végsőjének (ἔσχατον) az ösz-szegyűlése (λόγος) a lét eszkatológiája. A lét maga mint sorsszerűség önmagában eszkatologikus.

A lét eszkatológiáján belül az eszkatológia kifejezést nem úgy ért-jük, mintha az valami teológiai vagy filozófiai szaktudomány kifeje-zése lenne. A lét eszkatológiáját hasonló értelemben gondoljuk el, mint amikor a szellem fenomenológiáját léttörténetileg gondoljuk el. Ez utóbbi maga is egy fázisát alkotja a lét eszkatológiájának, amennyiben a lét mint az akarat akarásának abszolút szubjektitása összegyűlik a maga, az eddigi metafizika által meghatározott lénye-gének Végsőjébe.

Ha a lét eszkatológiája felől gondolkodunk, várakoznunk kell arra,

hogy egy napon a korai kezdet egykorisága az eljövendőnek az egykoriságába betér, és még ma meg kell tanulnunk az egykorit innen gondolni el.

Ha képesek vagyunk meghallani ezt a mondást mint egykorit, akkor nem úgy szól hozzánk, mint egy historikus értelemben rég a múlthoz tartozó vélekedés. Nem vezet félre bennünket, hogy hiábavaló módon arra törekedjünk, hogy historikusan, filológiailag és pszichológiailag kiszámítsuk, mi is volt meg egy Anaximandrosz nevezetű milétoszi emberben a világ akkori állapotának elképzeléséből. Mi van azonban akkor, ha a mondás egykori módon való meghallása köt minket abban, hogy lefordítsuk? Hogy juthatunk el a mondásban mondathoz, hogy ez megőrizzen minket az önkényes fordítástól?

Hozzá vagyunk kötve a mondás nyelvéhez, a saját anyanyelvünk-höz, és mindkét vonatkozásban bele vagyunk kötve lényegileg a nyelvbe és a nyelv lényegének megtapasztalásába. Ez a kötöttség messzebb nyúlik és szigorúbb, ám egyszersmind láthatatlanabb is a filológiai és történeti tények mércéjénél, melyek a tényszerűséget csupán ettől a kötődéstől kapják hűbérül. Amíg nem tapasztaltuk meg ezt a köteléket, a mondás mindegyik fordítása csak önkényesnek mutatkozhat. De még ha köt is minket a mondás által mondott, akkor is megtartja nemcsak a fordítás maga, hanem a kötődés is az erőszakosságnak a látszatát. Mintha szükségképpen erőszakot telt kelene szenvednie annak, amit itt meg kell hallani és ki kell mondani.

A gondolkodás mondását csak abban a dialógusban lehet lefordítani, mely a gondolkodás és a kimondott között zajlik. A gondolkodás pedig költészet, de nem a poézis, a versköltés értelmében. A lét elgondolása a költészet eredeti létmódja. Mindenekelőtt ebben a költészetben szólal meg a nyelv, jut el a maga lényegéhez. A gondolkodás a lét igazsága által diktáltat mondja. A gondolkodás tehát az eredeti dictare. A gondolkodás ősköltészet, mely minden poézist megelőz, a művészet költőiségével együtt, amennyiben a művészet is a nyelv hatókörén belül válik műalkotássá. Minden tágabb és szűkebb értelemben vett költészet alapjaiban véve gondolkodás. A gondolkodás költői lényege megőrzi a lét igazságának működését. Mivel a fordítás gondolkodva költ, szükségképpen erőszakosnak mutatkozik, miközben szóhoz juttatja a gondolkodás legrégebbi mondását.

Megkíséreljük lefordítani Anaximandrosz mondását. Ez megköveteli, hogy a görögül mondottat a német nyelvbe ültessük át. Ehhez viszont az is szükséges, hogy a fordítást megelőzően a gondolkodás lefordítsa azt, ami itt görögül mondva van. A gondolkodó fordítás mint egy árkon át odaugrik ahhoz, ami a mondásban nyelvvé válik. Ez az árok nemcsak a két és fél évezred kronológiai-historikus távolságát jelenti. Ennél sokkal mélyebb és szélesebb. Azért is olyan nehezen átugorható, mert erősen kapaszkodunk az árok szélén. Közvetlenül az árok peremén állunk, úgyhogy nem tudunk a megfelelő távolságból lendületet venni az árok átugrásához. Következésképpen fennáll a veszélye, hogy túl rövidet ugrunk, ha a szilárd talaj hiánya egyáltalán megengedi az elrugaszkodást.

Mi jut szóhoz ebben a mondásban? Ez a kérdés kétértelmű, s ezért még pontatlan. Egyfelől arra kérdez rá, hogy miről mond valamit ez a mondás. Másfelől ezt a mondottat magát is gondolhatja.

Szószerintebb fordításban így hangzik a mondás:

„Amiből a dolgoknak az előállása van, ugyanahhoz áll elő az elmevetel is a szükség szerint, ők ugyanis jogot és kárpótlást adnak egymásnak az igazságtalansáért az idő elrendelése szerint.”

Általános felfogás szerint ez a mondat a dolgok keletkezéséről és elmúlásáról beszél. Ezt a bizonyos folyamatot jellemzi. Keletkezés és elmúlás oda térnek meg, ahonnan jöttek. A dolgok kifejlődnek, majd ismét széthullanak. Ebben a folyamatban mintegy váltógazdálkodást művelnek a természet állandó háztartásában. A kifejlődés és széthullás folyamatának cseréjét azonban csak nagyon hozzávetőlegesen, a természeti történések általános jegyeként állapítják meg. Minden dolog változandóságát eszerint még nem képeltük el egzakt módon, a saját mozgása és mértékviszonyai szerint. Hiányzik még a mozgás törvényének megfelelő formula. A későbbi fejlődés ítélete eléggé belátó ahhoz, hogy ne lásson kivetnivalót ezen a kezdetleges természettudományon. Sőt egyenesen rendjén valónak találja, hogy egy kezdeti természetszemlélet az emberi élet szokásos jelenségeivel megfeleltetve írja le a dolgokban lejátszódó folyamatokat. Ezért beszél Anaximandrosz mondata jogról és igazságtalanságról magukban a dolgokban, büntetésről és jóvátételről, vezeklésről és megfizetésről. Morális és jogi fogalmak keverednek a természetről alkotott képbe.

Ezért jegyzi meg már Theophrasztosz is kritikusan, hogy Anaximandrosz ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, vagyis azt, amit tárgyalt, inkább költői elnevezésekkel látta el. Theophrasztosz ezekre a szavakra gondolt: δίκη, τίσις, ἀδικία, διδόναι, δίκην...

Mindenekelőtt tehát azt kell megállapítanunk, hogy miről is beszél ez a mondás. Csak ezt követően tudjuk felmérni, hogy mit is mond arról, amiről beszél.

Grammatikailag két mondatból áll a mondás. Az első így kezdődik: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι... Az ὄντα-ról van szó; τὰ ὄντα szó szerint azt jelenti: a létező. A semleges nem többes száma a τὰ πολλά-t jelöli, vagyis a létező sokságát, a sokféleség értelmében. A τὰ ὄντα azonban nem valami tetszőleges vagy határtalan sokféleséget jelent, hanem a τὰ πάντα-t, a létező összességét. Ezért a τὰ ὄντα a sokféle létezőt jelöli a maga egészében. A második mondat pedig így kezdődik: διδόναι γὰρ αὐτὰ... Az αὐτὰ újra felveszi az első mondatban szereplő τοῖς οὖσι-t.

A mondás a sokféle létezőről szól a maga teljességében. A létezőhöz azonban nemcsak a dolgok tartoznak. A dolgok a maguk teljességében nemcsak a természeti dolgok. A létezőhöz tartoznak az emberek és az emberek által előállított dolgok is, továbbá az emberi tevékenység vagy passzivitás által létrejött állapotok és meghatározott körülmények is. A démonikus és isteni dolgok is a létezőhöz tartoznak. Ezek nemcsak hogy „többek között” hozzátartoznak a létezőkhöz, hanem létezőbbek a pusztá dolgoknál. Megalapozatlan az az arisztotelészi–theophrasztoszi előfeltevés, mely szerint a τὰ ὄντα azonos lenne a φῦσει ὄντα-val, vagyis a szűkebb értelemben vett természeti dolgokkal. Ezt az azonosítást elvetjük a fordítás során. Továbbá a τὰ ὄντα-t sem „a dolgok”-nak fordítjuk, mert az elvétí a mondásban szóba hozott dolgot.

Ha azonban elvetjük azt a feltevést, mely szerint a mondás természeti dolgokról tett kijelentésekből állna, akkor egyszersmind teljesen alaptalanná válik az az állítás is, hogy az, amit szigorúan természettudományosan kellene kezelni, itt még morális és jogi módon van értelmezve. Nem áll meg az az előfeltevés, hogy a mondás a természet egy jól behatárolható tartományának tudományos megismer-

résére törekszik, egyszersmind tarthatatlanná válik az is, hogy az erkölcsi és a jogi ebben az időszakban az etika és a jogtudomány szakterületéről hozott elképzelések alapján lenne elgondolva. Az ilyesféle határok meglétének a tagadása azonban korántsem állítja, hogy a korai korszak ne ismerte volna a jogot és az erkölcsöt. Ha azonban itt semmi helye nincs a szaktudományok látókörében való gondolkodásnak (amilyen a fizika, az etika, a jogfilozófia, a biológia vagy a pszichológia), akkor ott, ahol hiányoznak a szaktudományok határai, azok túllépésére sincs lehetőség, nem lehetséges az egyik terület képzeiteinek indokolatlan átruházása a másikra. Azonban nem kell a meghatározatlan és a szétfolyó határtalanságának uralkodnia ott, ahol nincsenek meg a szakterületek közötti határok. Sokkal inkább arról van szó, hogy szóhoz juthat a tisztán elgondolt dolognak a minden szakosodástól mentes, saját szerkezete [Gefüge].

A δίκη, ἀδικία, τίσις szavak sokkal tágabb jelentéssel rendelkeznek, mint amilyen a szaktudományosan behatárolt jelentésük. A tágasság ebben a kontextusban nem azt jelenti, hogy kibővített, ellaposított, felhígított, hanem hogy messzire ható, gazdag és több előzőleg elgondoltat magában rejtő. Ezért, és éppen egyedül ezért alkalmasak ezek a szavak arra, hogy a sokféle létező egészét a maga egyesítő egységének lényege szerint szóhoz juttassák. Ahhoz azonban, hogy ez megtörténjen, a sokfélének az egyesítő egységét annak saját jellemzőinél együtt tisztán saját magán kell felfogni a gondolkodáson belül.

Az a mód, ahogyan a sokféle létezőt egyben a lényegi tekintet elé engedjük, semmiképpen sem azonosítható valamilyen primitív, antropomorfizáló elképzeléssel.

Ahhoz, hogy a tényleges fordítás [Übersetzung] előtt mi magunk ahhoz forduljunk [übersetzen], ami a mondásban megszólal, először is tudatosan el kell hagynunk minden oda nem illő előítéletet: mindenekelőtt azt, hogy itt természettudományról van szó, azután hogy ehhez morális és jogi dolgok a tárgytól idegen módon hozzá vannak keverve, továbbá, hogy itt egyáltalán szerepet játszanak egymástól jól elhatárolható területei a természetnek, az erkölcsiségnek és a jognak, végezetül, hogy itt még uralkodna valamilyen primitív megélés, mely a világot kritikátlanul, antropomorfizálva értelmezné, és ezért költői kifejezőmóddhoz folyamodna.

Ám ha el is hagyjuk ezeket az ide nem illő, saját gondolkodásunkból eredő előítéleteket, ez még nem elegendő. Bele kell bocsátkoznunk abba, hogy meghalljuk, ami ebben a mondásban megszólal. Az ilyen hallgatózástól válik csak sikeressé a korai gondolkodással folytatandó párbeszéd. A párbeszédhez hozzátartozik, hogy a beszélgetésben ugyanarról beszélgetnek, ugyanahhoz tartozva beszélgetnek. A szó szerinti megfogalmazásban a mondás az $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ -ról beszél. Azt mondja ki, hogy mi van velük, és hogyan is áll a helyzet velük. A létezőről van szó, miközben a létező léte van kimondva. A lét a létező léteként szólal meg.

A nyugati filozófia kiteljesedésének csúcsán hangzik el a mondat: „A keletkezést a lét jellemvonásával látni el, ez a hatalom legmagasabb rendű akarása.” Ez írja Nietzsche egyik feljegyzésében, melynek „Recapitulatio” a címe. A kézirat kézírásának jellegéből arra lehet következtetni, hogy 1885-ben lett lejegyezve, amikor Nietzsche a *Zarathustra* befejezése után rendszeres metafizikai főművét tervezte. „A lét”, amelyről itt Nietzsche gondolkodik, „az ugyanannak örök visszatérése”. Az örök visszatérés az állandósulás módozata, melyben a hatalom akarása önmagát akarja, és saját jelenlétét a keletkezés léteként biztosítja. A metafizika legvégső beteljesülésében jut szóhoz a létező léte.

A korai gondolkodó korai mondása ugyanazt juttatja szóhoz, mint a kései gondolkodó kései mondása, de amit mondanak, mégsem azonos. Ám éppen ott teljesül be a korai és a kései kor között gondolkodó párbeszéd létrejöttének alapfeltétele, ahol a nem azonosból szólva mégis ugyanarról beszélnek.

Vagy csak így tűnik ez? Vajon ez a látszat csak elrejtí az a szakadékot, mely a mi gondolkodásunk nyelve és a görög filozófia nyelve között nyílik? Már egyedül azáltal, hogy a $\tau\acute{\alpha} \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ „a létezőt” jelenti, és az $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ annyit tesz, mint „lenni”, túljutottunk mindenfajta szakadékon, és a korszakok különbözősége ellenére is a korai gondolkodókkal együtt vagyunk az ugyanannak a tartományában. Ez biztosítja, hogy a $\tau\acute{\alpha} \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ -t és az $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ -t „létező”-nek és „lenni”-nek fordítsuk. Vagy talán bőségesen idéznünk kellene más görög filozófusok szövegeit is, hogy ezzel bebizonyítsuk fordításunk megingathatatlan helyességét? A görög filozófia minden magyarázata

már ezen a fordításon alapul. Minden szótár bőszeges felvilágosítást ad arról, hogy az εἶναι „lenni”-t, az ἔστιν „van”-t, az ὄν „létezés”-t, a τὰ ὄντα pedig „létező”-t jelent.

És ez valóban így van. Ezt nem kívánjuk kétségbe vonni. Nem arra kérdezőnk, hogy vajon az ὄν -t helyesen fordítjuk-e „(valami) létezik”-nek [„seiend”] és az εἶναι-t „lenni”-nek [„sein”]. Sokkal inkább arra kérdezőnk rá, hogy vajon egyszersmind helyesen gondolkodunk-e ezekkel a helyes fordításokkal? Csak azt kérdezzük, hogy gondolunk-e még egyáltalán valamit ezekkel a legáltalánosabban elfogadott fordításokkal?

Vizsgáljuk ezt meg. Vizsgáljuk meg magunkat és másokat. Ekkor megmutatkozik, hogy ezeknél a helyes fordításoknál minden szertefoszlik a lebegő és pontatlan jelentésben. Megmutatkozik továbbá: az általánosan elterjedt fordítások sietős hozzávetőlegessége nem számít hiányosságnak, és nem is zavarja a kutatást. Meglehet, komoly erőfeszítéseket tesznek, hogy megfogalmazzák, mit is értettek a görögök olyan kifejezéseken, mint θεός, ψυχή, ζωή, τύχη, χάρις, λόγος, φύσις, valamint ἰδέα, τέχνη és ἐνέργεια. Mi azonban nem gondolunk arra, hogy az ilyesféle és hasonló fáradozásoknak szükségképpen hiábavalónak kellene bizonyulniuk. Legalábbis mindaddig, amíg a tartományok tartománya, az ὄν és az εἶναι a maga görög lényege szerint világosságra nem jutott. Csakhogy még alig gondoltuk el az εἶναι-t mint tartományt, máris hozzágondoltuk a tartományszerűt mint általánost és átfogót, a logikai értelmezésnek mint γένος-nak és mint κοινόν-nak a szabálya szerint. Eleve az együttes megragadást (concupere), vagyis a fogalmi bemutatást tekintik a lét megragadása egyetlen lehetséges módjának, amelynek még akkor is hitelt adnak, ha pusztán fogalmi dialektikában vagy mágikus jelek fogalmiatlanságában oldódik fel. Eközben teljesen elfelejtik, hogy a fogalom uralma és a gondolkodásnak mint megragadásnak az értelmezése maga is már az ὄν és az εἶναι elgondolatlanul hagyott, mert még meg nem tapasztalt lényegén alapul.

Az ὄν és az εἶναι szavaknak többnyire meggondolatlanul olyasmit tulajdonítunk, amit mi magunk a saját anyanyelvünk megfelelő szavain elgondolatlanul hagyunk: a létezőt és a létet. Pontosabban fogalmazva, egyáltalán semmiféle jelentést nem tulajdonítunk ezek-

nek a görög szavaknak. Közvetlenül átvesszük őket abból a körülbelül érthetőből, amit a saját anyanyelvünk megszokott közérthetősége kölcsönzött nekik. Semmivel nem alapozzuk meg ezeket a görög szavakat, legfeljebb valami tűnékeny vélekedés hanyagságával. És ez az eljárás szükség esetén el is megy, ha az εἶναι-t vagy az ἔστιν-t például Thuküdidész történeti munkájában, az ἦν-t vagy az ἔσται-t Szophoklésznál olvassuk.

Mi a helyzet azonban akkor, ha a τὰ ὄντα, az ὄν és az εἶναι a gondolkodás alapszavaiként, sőt az egész nyugati gondolkodás fő szavaiként hangzik el, és nemcsak egy bizonyos fajta gondolkodáshoz tartozónak tekintjük őket? Ebben az esetben a fordítás nyelvének felülvizsgálata a következő tényállást mutatja:

Nem világos, és nem is megalapozott, hogy mi magunk mit gondolunk a saját anyanyelvünkön a „(valami) létezik” és a „lenni” kifejezésekkel.

Az sem világos és megalapozott, hogy az, amit mi gondolunk, eltalálja-e valamikor is azt, amit a görögök ὄν-nak és εἶναι-nak mondanak.

Továbbá az sem világos és megalapozott, hogy görögül elgondolva mit is jelent az ὄν és az εἶναι; sőt még csak meg sem tudjuk vizsgálni, hogy vajon mennyiben felel meg a mi gondolkodásunk a görög gondolkodásnak.

Ezek az egyszerű viszonylatok is teljesen összezavarodtak és elgondolatlanul maradtak. Mégis e viszonylatokon belül és túl is parttalanná vált a létről folytatott fecsegés. És ez a fecsegés könnyen megcsalhat minket az ὄν és az εἶναι formálisan helyes fordításával karöltve az összekuszált tényállás folyamatos felismerésében. Csakhogy ebben a zavarodottságban nemcsak mi, maiak tévelygünk. Ebbe a kuszaságba lett száműzve évezredek óta minden elképzelés, mely a görög filozófiát ránk hagyományozta. S ezt a zavart nem a filológiai kutatás mulasztása okozta, sem pedig a történeti vizsgálódások hiányossága. Annak a viszonyulásnak a szakadékából ered, amiben a lét a nyugati ember lényegét történni hagyta. Ezért nem is lehet ezt a zavarodottságot úgy megszüntetni, hogy a „(valami) létezik” és a „lenni” kifejezéseket pontosabb jelentéssel látjuk el az ὄν és εἶναι valamiféle definiálása révén. Ha azonban szüntelen szem előtt tartjuk ezt

a zavart, és ennek makacs erőszakosságát kihordjuk, ez egyszer majd alkalmat adhat arra, hogy kiváltsa a lét másfajta sorsszerűségét [Geschick]. Egy ilyenfajta ösztönzésnek már az előkészítése is elegendő lenne ahhoz, hogy a még fennálló összezavarodottságon belül is létrehozza a párbeszédet a korai gondolkodással.

Ha makacsul ragaszkodunk ahhoz, hogy a görögök gondolkodását görögül gondoljuk el, ezzel nem kívánjuk a görögsegről mint elmúlt emberiségről nyert historikus képet adekvátabbá tenni. A görögöt nem a görögök miatt kutatjuk, és nem is a tudomány megjobbítása céljából. Sőt még csak nem is egy érthetőbb párbeszéd végett kutunk, hanem kizárólag arra való tekintettel, aminek szóba kellene jönnie egy ilyen párbeszédben, ha egyáltalán önmagától szóba jön. Ez az ugyanaz, ami a görögöket és minket különböző módon sorszerűen foglalkoztat. Ez az, amit a gondolkodás hajnala [Frühe] a Nap-Nyugatinak [Abend-Ländisch] a sorsszerűségébe hoz be. E sorszerűség révén válnak csak a görögök görögökké a szó valódi történeti értelmében.

A „görög” jelző nem népre, nemzetre, kulturális vagy antropológiai sajátásra vonatkozik. Görögnek nevezzük a sorsszerűség hajnalát, mely magát a létet a létezőben világítja meg, és az embernek azt a lényegét szólítja meg, melynek mint sorsszerűnek abban áll a történeti folyamata, ahogyan az ember lényege a „létben” megőrződik, és ahogyan abból elbocsáttatik, de attól soha el nem válik.

A görögöt, a keresztényt, az újkort, a planetárist és az előbbi értelemben vett Nap-Nyugatot a lét ama alapvonásából gondoljuk el, amit a lét mint 'Αλήθεια-t a Λήθη-ben inkább elrejt, mintsem feltár. Ámde a lét lényegének és lényegi eredetének ez az elrejtése olyan vonás, melyben a lét önmagát kezdetileg világítja meg, éspedig úgy, hogy a gondolkodás éppenséggel ezt *nem* követi. A létező maga nem lép be a létnek ebbe a fényébe. A létező elrejtetlensége, a neki járó világosság, elsötétíti a lét fényét.

A lét visszahúzódik, miközben kitarja magát a létezőbe.

Ily módon téveszti meg a lét, azt megvilágítva, a létezőt a tévedéssel. A létező a tévelygésbe történik bele, amelyben a létet magát körbeöleli, és ezzel a tévedést megalapítja. Ez a történelem lényegi tere. Benne tévelyeg el a történetileg lényegi a magához hasonló

mellett. Ezért lesz szükségképpen félreértve az, ami történetileg felbukkan. E félreértés révén várokozik a sorsszerű arra, hogy mi sarjad ki a vetéséből. A sorsszerű vezeti be azokat, akiket ez illet, a sorsszerűnek és a sorstalannak a lehetőségébe. Sors kísért meg sor-sot. Az, hogy az ember elvétí önmagát, megfelel a lét tisztása elrej-tőzésének.

A tévelygés nélkül nem vezetne kapcsolat sorsszerűtől sorsszerű-höz, nem volna történelem. A kronológiai távolságok és az oksági felsorolások ugyan hozzátartoznak a historikushoz, ez azonban nem a történelem. Minket sem nagy, sem kis távolság nem választ el a görögöktől, amennyiben történetiek vagyunk. De hozzájuk mégis a tévelygésben viszonyulunk.

A lét visszahúzódik, miközben kitárja magát a létezőbe.

Ily módon tartja vissza magát a lét az igazságával. Ez a visszatartás a feltárulkozásának korai formája. A visszatartás korai jele az 'Α-λη-θεια. Miközben az a létezőt a maga el-nem-rejtettséégébe vezeti, ek-kor alapítja csak meg a lét elrejtettséégét. Az elrejtekezés azonban megmarad az önmagát visszatartó megtagadás vonzásában.

Ezt a fénylő visszatartást lényegének igazságával együtt a lét έποχή-jának is nevezhetjük. Ez a sztoa nyelvéből átvett kifejezés azonban itt nem azt jelenti, mint Husserlnél, nem az eltárgyasítás-ban jelentkező tételező tudataktusok felfüggesztésének módszere. A lét epokhéja magához a léthez tartozik. A létfeledés tapasztalatából van elgondolva.

A lét korszakából következik sorsszerűségének korszakos lényege, amelyben a tulajdonképpeni világtörténelem van. Minden esetben, amikor a lét a maga sorsszerűségében visszatartja magát, hirtelen és önkéntelenül is világtörténik. A világtörténelem minden egyes kor-szaka a tévelygés korszaka. A lét korszakos lényege a lét elrejtett idő-jellegébe tartozik, és jellemzi a létben elgondolt idő lényegét. Az, amit egyébként ezen az elnevezésen („idő”) érteni szokás, voltaképp-en csak annak a látszatnak az üressége, melyet a tárgyivá tett létező-ről leválasztott idő mutat.

A jelenvaló-lét eksztatikus jellege számunkra először is a lét kor-szakos jellegének a megtapasztalásával azonos. A lét korszakos jellege történeti a jelenvaló-lét eksztatikus lényegét. Az ember ek-sziszen-

ciája kiállja az eksztatikust, és ezzel megőrzi a lét korszakosságát, amelyhez a jelenvaló [Da], és ezáltal a jelenvaló-lét is tartozik.

Ha korszakosan gondoljuk el azt, amit görögnek nevezünk, akkor ebben benne rejlik a lét korszakának kezdete. Ez a korszakosan elgondolandó kezdet a létből küldött és a létben megjelenő sorsszerűség hajnala.

Kevés múlik azon, hogy mi mindent képzelünk és mutatunk meg a múltból, de sok múlik azon, hogy hogyan tartjuk emlékezetben a sorsszerűt. Megtörténhet ez valaha is gondolkodás nélkül? Ha mégis megtörténik, nem tarthatunk igényt a rövidlátó vélekedésre, s meg kell nyílnunk a sorsszerűség megszólítására. Vajon egy ilyesfajta megszólítás szólal meg Anaximandrosz korai mondásában?

Nem lehetünk biztosak abban, hogy az ő megszólítása a mi lényegünket is megszólítja. Kérdéses, hogy a lét tekintete, vagyis a villámlás (Hérakleitosz, 64. töredék), belecsap-e a lét igazságához való kapcsolódásunkba, vagy pedig megmarad távoli, fátyolos villanásnak, mely már csak egy régen elvonult vihar elhalványult világosságát vetíti a múltból alkotott ismereteinkre.

A mondás vajon az ὄντα -ról beszél-e a maga létében? Meghalljuk-e a mondottját, a létező εἶναι -ját? Vajon eljut-e még hozzánk egy megvilágító pillantás a tévelygés zűrzavarán keresztül abból, amit görögül ὄντα -nak és εἶναι -nak neveznek? Csak a megvilágító pillantás világosságában tudunk a mondás mondottjához áthelyeződni [über-setzen], hogy azt azután a gondolkodás párbeszédében lefordítsuk. Talán nem is onnan ered a zűrzavar, mely az ὄντα és az εἶναι szavak létezőként [Seiendes] és létként [Sein] való használata körül forog, hogy a nyelv ne tudna mindent megfelelően kimondani. Sokkal inkább arról van szó, hogy mi magunk nem tudjuk elég világosan elgondolni a dolgot. Lessing egy helyütt azt mondja: „A nyelv mindent ki tud fejezni, amit világosan gondolunk el.” Ezért rajtunk is múlik, hogy figyelmezzünk a megfelelő alkalomra, mely megengedi, hogy világosan gondoljuk el azt, ami a mondásban szóhoz jut.

Hajlunk arra, hogy a keresett alkalmat Anaximandrosz mondásában vegyük észre. Ebben az esetben azonban még mindig hiányzik az a figyelem, melyet a fordítás útja megkíván.

Szükséges ugyanis, éspedig még a mondás értelmezése előtt, és nemcsak a mondás segítségével, hogy oda helyezzük át magunkat, ahonnan a mondás által mondott érkezik, vagyis a τᾷ ὄντι-hoz. Ez a szó azt nevezi meg, amiről a mondás beszél, és nemcsak azt, amit kimond. Az, amiről a mondás beszél, már a kimondása előtt is a görög nyelv mondottja volt, benne volt a hétköznapi és az emelkedettebb nyelvhasználatban egyaránt. Ezért kell először a mondáson kívül keresnünk az alkalmat, mely áthelyez bennünket oda, ahol ezen alkalom révén tapasztalhatjuk meg, hogy mit is mond görögül elgondolva a τᾷ ὄντι. Továbbá azért is kívül kell maradnunk először a mondáson, mert még nem határoltuk be a mondás szószerintiségét. Ez a határmegvonás szabályozza majd végső soron magán a dolgon belül azt, mit is gondolhattak azon, ami megszólalt ebben a mondásban, vagyis mi volt ebben a mondásban a korai korszak ismerete alapján elgondolható, ellentétben azokkal a képzetekkel, melyek a kései korszakban uralkodnak.

A kiadott és lefordított szöveget általában Szimplikiosz *Fizika*-kommentárjából veszik át mint Anaximandrosz töredékét. A kommentár azonban nem idéz olyan egyértelműen, hogy teljes bizonyossággal megállapítható lenne, hol kezdődik és hol végződik Anaximandrosz mondása. A görög nyelv kiváló ismerői még ma is ugyanabban a formában veszik fel a mondás szövegét, ahogyan vizsgálódásaink elején magunk is idéztük.

Ezzel a gyakorlattal szemben fenntartásokat fogalmazott meg John Burnet, a görög filozófia kiváló ismerője, akinek az oxfordi Platón-kiadás köszönhető. *A görög filozófia kezdetei* című munkájában kétséggé teszi, hogy a mondás valóban úgy kezdődne, ahogyan azt Szimplikioszból idézni szokás. Diels ellenében Burnet azt mondja (az 1913-as német fordításban 43. o. 4. megj.), hogy „Diels a tényleges idézetet az ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις... szavakkal kezdi. Ennek azonban ellentmond az a görög gyakorlat, hogy az idézeteket összefűzték a szöveggel. Nagyon ritka, hogy görög szerző közvetlenül egy szó szerinti idézettel kezdené a mondatot. Továbbá bizonyos, hogy a γένεσις és a φθορά kifejezéseket nem lehet Anaximandrosznak tulajdonítani abban az értelemben, ahogyan azok Platónnál terminus technicusokká váltak.”

Ezen ellenvetés alapján Anaximandrosz mondása csak a κατὰ τὸ χρεῶν-nal kezdődik. Az ez előtti rész kizárása mellett szól Burnet megállapítása a görög idézési szokásokról. Nem bizonyul megalapozottnak viszont az a fenntartás, amelyet Burnet a γένεσις és a φθορά kifejezésekkel szemben, mint feltételezett terminusokkal szemben megfogalmazott. Igaz, hogy a γένεσις és a φθορά szilárd fogalom-má vált Platónnál és Arisztotelésznál, majd innen átkerült az iskolai használatba. A γένεσις és a φθορά ugyanakkor régi szavak, melyeket Homérosz is használ. Nem szükségszerű, hogy Anaximandrosz ezeket fogalmakként használja. Sőt nem is használhatja fogalmakként, mert szükségképpen idegen tőle a fogalmi nyelvezet. Ez utóbbi ugyanis csak a létnek ἰδέα-ként történő magyarázata alapján válik lehetségessé, attól kezdve pedig megkerülhetetlen lesz.

Ezzel szemben a κατὰ τὸ χρεῶν-t megelőző mondat felépítésében és hangzásában is inkább arisztotelészi, mintsem archaikus. Hasonló későbbi vonást mutat a mondás feltételezett végén elhangzó κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Aki ért ahhoz, hogy törölje a Burnet által kétségesnek tartott szövegrészt, nem tarthatja fenn az általánosan elfogadott zárórészt sem. Így Anaximandrosz mondásából ennyi maradna:

κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ
τῆς ἀδικίας.

„Szükségszerűség szerint. Mert egymásnak büntetést és jóvátételt fizetnek az igazságtalanságuk miatt.”

Ezek éppen azok a szavak, amelyekről Theophrasztosz megjegyezte, hogy Anaximandrosz inkább költői nyelvet használ. Amióta néhány évvel ezelőtt még egyszer végig gondoltam a saját előadásaimban gyakran tárgyalt egész kérdést, hajlok arra, hogy csak ezeket a szavakat fogadjam el közvetlenül hiteleseknek, azzal a feltétellel, hogy az ezt megelőző szöveget nem egyszerűen leválasztjuk, hanem a szöveg szigorúsága és a gondolat nyelvi ereje alapján az anaximandroszi gondolkodás közvetett tanúságaként tartjuk meg. Ez azonban megköveteli, hogy éppen a γένεσις és a φθορά szavakat úgy értsük, aho-

gyan görögül gondolták el őket, akár fogalomelőtti kifejezésekről, akár platóni-arisztotelészi fogalmakról van szó.

Következésképpen a γένεσις semmiképpen sem a genetikusát, a modern értelemben elképzelt fejlődést jelenti. A φθορά sem a fejlődés ellenfogalma, nem hanyatlás, összezsugorodás vagy elsatnyulás. A γένεσις és a φθορά sokkal inkább a φύσις-ből, illetve ezen belül gondolandó el, mint az önmagát megvilágító feljövétel és alászállás. Tulajdonképpen fordíthatjuk a γένεσις-t keletkezésnek [Entstehen] is. Ebben az esetben azonban a keletkezést mint el-állást [Entstehen], el-hagyást [Ent-gehen] kell elgondolnunk, merthogy minden keletkező el-hagyja a rejtkezést, és elő-lép [hervor-gehen] az elrejtetlenbe. Tulajdonképpen fordíthatjuk a φθορά-t elmúlásnak [Vergehen], el-menetelnek [Ver-gehen] is. Ebben az esetben azonban az el-menetelt valóban mint menni-t [Gehen] kell elgondolnunk, ami az elrejtetlenségtől ismét el-áll, és a rejtkezésbe elmegy és távozik [weg- und abgeht].

Valószínűleg Anaximandrosz beszélt γένεσις-ről és φθορά-ról. Kérdéses, hogy ez valóban a hagyományozott mondat keretei között történt-e vagy sem, noha ismételten a régi nyelv mellett szólnak az olyan paradox szókapcsolatok, mint amilyen a γένεσις ἔστιν (ezt így olvasom) vagy a φθορά γίνεται: az elő-állás *van*, az elmúlás elő-áll. A γένεσις az előjövétel és megérkezés az elrejtetlenbe. A φθορά ezt jelenti: az elrejtetlenből ide elérkezett tovamegy és távozik az elrejtettbe. Az elő valahová és a tova valamitől az elrejtett és az elrejtetlen közti elrejtetlenségben belül *léteznek* [wesen]. Az elérkezett eljövételére és elmenetelére vonatkoznak.

Anaximandrosznak beszélnie kellett a γένεσις-ben és a φθορά-ban mondottról. Hogy ennek során ő maga nevezte-e meg a τὰ ὄντα-t, maradjon nyitott kérdés. Semmi sem szól ez ellen. A második mondatban szereplő αὐτὰ a maga tágasságában és az ugyanitt elhangzó κατὰ τὸ χρεών-ra való vonatkozásával nem mást nevez meg, mint az egészében vett létező fogalom előtti tapasztalatát: τὰ πολλά, τὰ πάντα, „a létezőt”. Még ma is sokszor ezeket a kifejezéseket használjuk a τὰ ὄντα helyett, anélkül persze, hogy tisztáztuk volna, mit jelöl görögül elgondolva az ὄν és az εἶναι. Időközben

azonban egyszersmind tágabb teret is nyertünk ahhoz, hogy megkísérelhessük ennek tisztázását.

A mondás általánosan elfogadott szövegéből indultunk ki. Előzetes szemrevételezés során kizártuk azokat a szokásos előfeltevéseket, melyek a mondás értelmezését meghatározták. Eközben abból, ami a töredékben megszólal, a γένεσις és a φθορά szavakból útmutatást kaptunk. A töredék arról beszél, ami előjőve elérkezik az elrejtetlenségbe, és ide érkezve, abból eltávozva elmegy.

Aminék a lényegi létezése ily módon az eljövételben és az elmeneletben van, azt sokkal inkább nevezzük keletkezőnek és elmúlónak, mintsem létezőnek; régóta hozzá vagyunk szokva ugyanis ahhoz, hogy szembeállítsuk egymással a keletkezést és a létet, mintha a keletkezés valami semmis dolog lenne, és nem tartozna a léthez, mely utóbbin régóta már csak valami állandót, megmaradót értünk. Ha azonban a keletkezés *van*, akkor nekünk a létet magát is lényege szerint kell értenünk, amely nemcsak az üres fogalmi vélekedés szintjén foglalja magában a keletkezést, hanem a lét létszerűen saját lényegében hordozza és formálja a keletkezést (γένεσις – φθορά).

Ezért jelen alkalommal nem tárgyaljuk, hogy milyen jogalapja lehet annak, hogy a keletkezőt mulandónak képzelik el, hanem minket az foglalkoztat, hogy a görögök a létnek milyen lényegét gondolták el, amikor az ὄντα tartományában az előjövételt és az elmenést mint az érkezés alapvonását tapasztalták meg.

Mi jut szóhoz abban, amikor a görögök τὰ ὄντα-t mondanak? Hol találunk valamiféle útmutatásra Anaximandrosz mondásán kívül, mely minket oda áthelyezne? Mivel a kérdéses szó ἔστιν, ἦν, ἔσται, εἶναι alakban mindenütt jelen van a nyelvben, és pedig már azt megelőzően is, mielőtt a gondolkodás alapszavává választotta volna ezt a szót, egy olyan előfordulást kell megragadnunk, mely tárgyiilag, időben és helyileg is a filozófián kívül helyezkedik el, és minden tekintetben megelőzi a gondolkodás mondását.

Ezt a lehetőséget Homérosznál találjuk meg. Van egy olyan szöveghelyünk, melyben a fenti kifejezések nem pusztán lexikai értelemben fordulnak elő. Ez egy olyan szöveghely, mely költőileg azt szólaltatja meg, amit ὄντα-nak nevez. Mivel a lexikális minden λέξις-e feltételezi a λεγόμενον elgondoltját, lemondunk más szó-

veghelyek üres felsorolásáról, melyek ilyen esetekben többnyire csak azt bizonyítják, hogy egyikük sincs átgondolva. E népszerű módszertől általában azt várják, hogy azáltal, hogy egy meg nem világított szöveghelyhez egy másik ugyancsak meg nem világítottat toldanak, hirtelen világosság támad.

Az a szöveghely, amelyet meg akarunk magyarázni, az *Iliász* I. könyvének elején található, a 68–72. versben. Ez a szöveg alkalmas arra, hogy áthelyezzük magunkat ahhoz, amit a görögök ὄντα-nak neveznek, legalábbis, ha megengedjük, hogy a költő a mondott dolog túlpártjára át-vigyen minket.

A következő utaláshoz szükséges egy előzetes nyelvtörténeti megjegyzés is. Ezzel azonban nem áll szándékunkban megoldani a fennálló nyelvtörténeti problémát. Platónnál és Arisztotelésznél fogalmakként találkozunk az ὄν és ὄντα szavakkal. Ebből lettek később levezetve az „ontikus” és „ontologiai” kifejezések is. Nyelvileg tekintve azonban az ὄν és az ὄντα az eredeti εἶναι és εἶντα szavak lerövidített formájának tűnik. Csak ezekben a szavakban hallatszik még szó szerint is az, amiről az εἶσιν-t és az εἶναι-t kimondjuk. Az ε az εἶν-ban és az εἶντα-ban az εἶσιν-ben lévő εὖς τὸ ε hangja, annyi mint est, esse, „van” [„ist”]. Ezzel szemben az ὄν és az ὄντα τὸ nélküli participiális végződéseknak tűnnek, mintha csak azt kívánnák önmagában megnevezni, amit mi abban a szóalakban szoktunk elgondolni, amit a későbbi grammatikusok μετοχή-nak, participium-nak értelmeztek: részesedés a szó igei és névszói jelentéséből.

Következésképpen az ὄν a „(valami) létezik” értelmében annyit tesz: egy létezőnek *lenni*, ugyanakkor azonban az ὄν a *létezőt* is jelöli, amelyik van. Az ὄν participiális jelentésének kettősségében elrejtőzik a „létező = (valami) létezik” mint igenév és „létező” mint főnév különbsége. Talán először grammatikai szószálhasogatásnak tűnik ez az érvelés, valójában azonban a lét rejtélyéről van szó. Az ὄν participium arra való, hogy felszínre hozza a metafizikában a transzcendentális és transzcendens transzcendenciát.

Az archaikus nyelv, például Parmenidész és Hérakleitosz, mindig εἶν-t és εἶντα-t használ.

Azonban az εἶν, „(valami) létezik” értelemben, nem egyszerűen csak az egyes száma az εἶντα, „létező” participiumnak, hanem az

éón az egyedit, a lényege szerint szingulárisat jelent, azt, amelyik mint egyes szám az egyedüli és egyszeri egy minden számszerűség előtt.

Némi túlzással, de éppen annyi nyomattékkal azt is állíthatjuk: a Nyugat sorsszerűsége az éón szó fordításától függ, feltéve, hogy a fordítás mint *átültetés* [Übersetzung] annak az igazságra történő *átültetésén* [Übersetzung] alapul, ami az éón-ban szóba kerül.

Mit mond nekünk Homérosz ehhez a szóhoz? Ismerjük a Trója alatt táborozó akhájok helyzetét az *Iliász* elején. Már kilenc napja tombol a pestis, amelyet Apollón küldött rá a görögök harci táborára. A harcosok gyűlésén Akhilleusz felszólítja Kalkhászt, a látnokot, hogy magyarázza meg az isten haragját.

τοῖσι δ' ἀνέστη
Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὃχ' ἄριστος
ὅς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα
καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἰσω
ἦν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων.
.....

Devecseri Gábor fordításában*:

Mire köztük szólani fölkel
Kalkhász Thesztoridész, madarak legjobbszavú jósa,
Ő, aki tudta, mi van, mi jön el, mi esett meg a múltban,
És ki hajón az akháj sereget Trójába vezette
Jóstudományával, mit adott néki Phoibosz Apollón.

Mielőtt Homérosz beszélni engedti Kalkhászt, látnokként jellemzi. Az, aki a látnokok közé tartozik, olyasvalaki, aki ὅς ἤδη..., azaz „megismerte”: az ἤδη a régmúlt alakja a múlt idejű οἰδεν-nek, ami azt jelenti, hogy „látott”. Csak ha valaki látott, lát voltaképpen. A látás azonos a látott volt-tal [Gesehenhaben]. A meglátott megérkezett, és

* Az eredetiben természetesen Voß klasszikus német fordítása szerepel, melynek lényegében megfelel Devecseri fordítása.

ott marad látómezejében. Egy látnok már mindig is látott. Mivel előzőleg már látott volt, ezért előre lát. Látja a futurumot a perfekumból. Amikor a költő a látásról mint a látnok látott volt-járól beszél, azt, amit a látnok látott, szükségképpen múlt időben kell mondania: ἦδη, látta volt. Mi az, amit a látnok mindenekelőtt már látott? Nyilvánvalóan azt, ami megvilágítva jelen van [an-west] a látómezejében. Az ilyen látás által látott csak az elrejtetlenben jelenlévő lehet. De mi az, ami jelen van? A költő háromszorosan jelöli ezt meg: τὰ τ' ἐόντα, az, ami létező, τὰ τ' ἐσσόμενα, az, ami létező lesz, és a παρὸ τ' ἐόντα, a korábban létező.

Az első, amit a költői szóból meghallunk, hogy a τὰ ἐόντα különbözik a τὰ ἐσσόμενα-tól és a παρὸ ἐόντα-tól. Eszerint a τὰ ἐόντα a létezőt mint jelenbelit jelöli. Ha mi későbbiek „jelenbeliről” [„gegenwärtig”] beszélünk, akkor először is a mostanira gondolunk, és pedig ezt mint valami időn belülinek tekintjük. A most az időfolyamat egyik fázisaként van. Vagy összekapcsoljuk a „jelenbelit” a tárgyiassal. Ez utóbbi objektumként egy elképzelt [vorstellendes] szubjektumra vonatkozik. Ha azonban a „jelenbeli”-t az ἐόντα közelebbi meghatározása szempontjából használjuk, ahhoz kell tartani magunkat, hogy a „jelenbeli”-t az ἐόντα lényegéből értsük meg, és nem megfordítva. Az ἐόντα azonban az elmúlt és az eljövendő is. Mindegyikük a jelenlévőnek valamelyik fajtája, pontosabban a nem jelenbeli jelenlévőnek. A jelenbeli jelenlévőt a görögök egyértelműsítve τὰ παρ᾽ἐόντα-nak nevezik; a παρὰ azt jelenti, hogy „-nál/nél” [„bei”], hogy elért [beigekommen] az elrejtetlenségbe. A jelenbeli [gegenwärtig] „gegen”-je [„szemben”-je] viszont nem a szubjektummal való szembenállását jelenti, hanem az elrejtetlenség nyílt tájékát [Gegend], ahová belép és amelyen belül az elérkezett időzik. Következésképpen a „jelenbeli” az ἐόντα jellemzőjeként ezt jelenti: elérkezve az elrejtetlenség tájékában való időzésbe. Az először és ezáltal hangsúlyosan mondott ἐόντα, mely így egyszersmind meg van különböztetve a παρ᾽ἐόντα-tól és az ἐσσόμενα-tól, a görögök számára a jelenlévőt nevezi meg, amennyiben az a fentebb megvilágított értelemben az elrejtetlenség tájékán belüli időzésbe érkezett. Az ilyen elérkeztség az igazi eljövétel [Ankunft], a tulajdonképpeni jelenlévőnek a jelenléte. Az elmúlt és az eljövendő is jelenlévő, csak

kívül van az elrejtetlenségnek a tájékán. A nem jelenbeli jelenlévő a távollévő. A távollévő mint ilyen lényegileg vonatkozik a jelenbeli jelenlévőre, amennyiben vagy éppen előjön az elrejtetlenség tájékába, vagy pedig éppen onnan elmegy. A távollévő is jelenlévő, és *mint* távollévő a távollétből az elrejtetlenségbe belelétezik. Az elmúlt és az eljövendő is *éóvτα*. Ennek megfelelően az *éóv*: ami jelenlétezik az elrejtetlenségbe [anwesend in die Unverborgenheit].

Az *éóvτα* ilyen magyarázatából adódik, hogy a jelenlévő szükségképpen kétértelmű marad a görög tapasztalaton belül. Egyszer a *τὰ éóvτα*-t jelenti, azaz a jelenbeli jelenlévőt, másszor pedig az összes jelenlévőt: a jelenbeli és a nem jelenbeli létezést. A szó tágabb értelmében vett jelenlévőt ugyanis nem szabad sohasem a fogalmi gondolkodás szerint elképzelni, vagyis úgy, mint a jelenlévő általános fogalmát, szembeállítva egy különös jelenlévővel, mely éppen jelenbeli. Mert a jelenbeli jelenlévő és a benne működő elrejtetlenség az, ami a távollévő lényegét mint nem jelenbeli jelenlévőt áthatja.

A látnok szemtől szemben áll a jelenlévővel, annak elrejtetlenségében, mely egyúttal megvilágította a távollévőnek mint távollévőnek az elrejtettséget. A látnok lát, amennyiben mindent mint jelenlévőt látott meg. *Καὶ*, és csak ezért, *νῆσσοι ἡγήσατο*, volt képes arra, hogy az akhájak hajóit Trója alá vezesse. Erre az isten által adományozott *μαντοσύνη* révén képes. A látnok, *ὁ μάντις*, a *μαίνόμενος*, az őrjöngő. De vajon miben áll az őrjöngés lényege? Az őrjöngő magán kívül van. Távol van. De hová távozik? És mitől van távol? Távol az előttünk lévő, a csak jelenbeli jelenlévőnek a pusztá előtolakodásától, és ezzel egyszersmind úton van a távollévő felé, és ezzel egyszersmind a jelenbeli jelenlévőhöz, amennyiben ez mindig csak egy távozonak az elérkezendője. A látnok magán kívül van a minden módon jelenlévő jelenlétének a tágasságába jutva. Ezért képes arra, hogy ebből a tágasságba történő elmenetelből be- és visszajöjjön az éppen jelenlévőhöz, amilyen például a dúló pestis. A látnoki távol-lét őrjöngése nem abban áll, hogy az őrjöngő tombol, forgatja a szemét, és rángatóznak a tagjai. A látás őrjöngése együtt járhat a testi összeszedettség láthatatlan nyugalmával.

A látnok számára minden távollévő és jelenlévő *egyetlen* jelenlétben gyűlik össze, és abban tartatik meg [gewahrt]. A mi régi „war”

szavunk megtartást, oltalmat [Hut] jelent. Még nyomon követhető ez a jelentés a „wahrnehmen”-ben [„észrevesz”]: azaz oltalmába vesz [in die Wahr nehmen], megtart, megőriz. Az oltalmazás [Wahren] a megvilágító-összegyűjtő rejtő megóvásnak [Bergen] az elgondolása. A jelenlevés megoltalmazza a jelenlévőt, oltalmába veszi azt mint jelenbelit és nem jelenbelit az elrejtetlenségbe. A jelenlét oltalmából szól a látnok. Ezért igazmondó [Wahr-sager].

Az oltalmat ezúttal a megvilágító-rejtő összegyűjtés értelmében gondoljuk el, amely ebben az értelmében utal a jelenlevésnek, azaz a létnek eddig rejtve maradt alapvonására. Egy napon meg fogjuk tanulni, hogy ebből az oltalomból [Wahr] gondoljuk el az annyira elköptatott igazság [Wahrheit] szavunkat, és akkor megtapasztaljuk, hogy az igazság a lét megőrzése [Wahrnis], és hogy a lét mint jelenlevés ide tartozik. A megőrzésnek mint a lét oltalmának felel meg a pásztor, akinek kevés köze van az idillikus pásztorkodáshoz és természetmisztikához, úgyhogy csak akkor lehet a lét pásztora, amennyiben a semminek a helytartója. E kettő ugyanaz. Mindkettőre csak úgy válik képessé az ember, ha a jelenvaló-lét elhatározottságán belül marad.

A látnok az az ember, aki már látta a jelenlévők összességét a jelenlétükben. Latinul fogalmazva: vidit. Németül szólva: a tudásban áll [er steht im Wissen]. A látott-volt képezi a tudása lényegét. A látott-volt már mindig is többet feltételez egy optikai folyamat lejátszódásánál. A látott-voltban a jelenlévőhöz való viszonyulás mintegy mögé került az érzéki és nem érzéki megragadás mindenfajta módoszatának. És éppen ezért vonatkozik a látott-voltban a magát megvilágító jelenlétre. A látást nem a szem határozza meg, hanem a lét világlása [Lichtung]. A világlásban való benneállás az összes emberi érzéknek a szerkezete. A látás lényege mint látott-volt azonos a tudással. Ez tartja meg a látóteret. Ez marad meg a jelenlevésre való emlékezésben. A tudás a lét emlékezete. Ezért Μνημοσύνη a Múzsák anyja. A tudás nem azonos az újkori értelemben vett tudománnyal. A tudás a lét oltalmának gondolkodó megőrzése.

Hová helyezett át minket Homérosz szava? Az εὐντα-hoz. A görögök a létezőt mint jelenbeli és nem jelenbeli jelenlévőt tapasztalják meg, mely jelenlévővé válik az elrejtetlenségbe lépve. Az εὐν-t „(vala-

mi) létezik”-nek fordító szavunk így már nem elkoptatott. A „lenni”, mint az εἶναι fordítása, sem pusztá futólagosan használt fedőneve ezután valami meghatározatlan általánosságról való hozzávetőleges elképzelésnek.

Ugyanakkor az is megmutatkozik, hogy a lét mint a jelenlévő jelenlevése már önmagában is az igazság, feltéve, hogy mi annak lényegét mint megvilágító-rejtő összegyűjtést gondoljuk el; feltéve, hogy távol tartjuk magunkat a metafizika későbbi és mára magától értetődővé vált előítéleteitől, mely szerint az igazság a létezőnek vagy a létnek egyik tulajdonsága lenne, miközben a lét, ha ezt most mint elgondolat mondjuk ki, nem más, mint εἶναι, azaz jelenlevés, rejtekező módon az igazságnak egyik tulajdonsága. Persze az igazság nem a megismerés sajátosságát jelöli itt, akár isteni, akár emberi megismerésről legyen is szó, nem sajátosságot jelöl egy bizonyos minőség értelmében. Továbbá azt is megértettük, hogy a τὰ ἐόντα kétértelmű kifejezés: jelöli a jelenbeli jelenlévőt, de a nem jelenbeli jelenlévőt is, azt, amelyet az előbbi felől megértve távollévőnek nevezünk. A jelenbeli jelenlévő azonban nem valami tőlünk leválasztott tagként van a távollévők között. Ha a jelenlévő kezdettől fogva a látótérben van, minden együttesen létezik [west], az egyik magával hozza a másikat, s az egyik elmenni engedi a másikat. Az elrejtetlenségben jelenbeli jelenlévő az elrejtetlenségben mint nyitott tájékon időzik. A jelenleg a nyitott tájékba időző az elrejtettségből jön elő, és megérkezik az elrejtetlenségbe. De időzve elérkezőként akkor *van* a jelenlévő, amennyiben már az elrejtetlenségből úton van a rejtekezéshez. A jelenbeli jelenlévő mindenkor időzik. Időzik az előjövételben és az elmenetelben. Az időzés az átmenet a jövételből a menetelbe. A jelenlévő a mindenkor időző [Je-weilige]. Átmenetileg időzik, időzik még az előjövételben és időzik már az elmenetelben. A mindenkori jelenlévő, a jelenbeli, a távollétből kiindulva létezik. Ez az, amit épp a tulajdonképpen jelenlévőről kell mondani, mert szokásos elképzelésünk ezt el szeretné választani minden távolléttől.

Τὰ ἐόντα-nak nevezik a mindenkori időző egyesítő sokféleségét. Amelyik ily módon az elrejtetlenségbe lépve jelenlévővé válik, a maga módján minden másik jelenlévőhöz lépve válik jelenlévővé.

Végezetül a homéroszi szöveghelyből még a következőt is kive-

hetjük: τὰ ἐόντα, az így nevezett létező egyáltalán nem a természeti dolgokat jelenti. Az ἐόντα kifejezéssel jelen esetben a költő azt a helyzetet jelöli, melybe az akhájok Trója alatt kerültek: az isten haragját, a tomboló pestist, a halotti máglyákat, a fejedelmek tanácsatlanságát és hasonlókat. A τὰ ἐόντα Homérosz nyelvén nem filozófiai fogalom, de egy elgondolt és gondolkodván kimondott szó. Ez a kifejezés nem természeti dolgokat jelöl, nem is általában vett tárgyakat, melyeket az emberi elképzelés magával szembeállít. Az ember is az ἐόντα-hoz tartozik. Az ember az a jelenlévő, aki megvilágítva-felfogva és így összegyűjtve, engedi, hogy a jelenlévő mint olyan az elrejtetlenségben létezzék. Ha Kalkhász költői jellemzésekor a jelenlévő a látnok látására vonatkoztatva van elgondolva, akkor ez azt jelenti, hogy görögül elgondolva a látnok nem más, mint aki látott, vagyis egy jelenlévő, aki kitüntetett módon a jelenlévő teljességéhez tartozik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a jelenlévő csak valamiféle tárgyi dolog lenne, és mint ilyen a látnok szubjektivitásától függne.

Τὰ ἐόντα, a jelenbeli és a nem jelenbeli jelenlévő, ez a feltűnés nélküli neve annak, ami Anaximandrosz mondásában sajátlagosan szóba kerül. Ez a szó azt jelöli, ami még kimondatlanként a gondolkodásban kimondatlanul is minden gondolkodás számára elhangzik. Ez a szó azt jelöli, amit ezután az egész nyugati gondolkodás, kimondottan vagy kimondatlanul, igénybe vesz.

Az ἐόν (jelenlévő) [(anwesend)] és az εἶναι (jelenlét) [(anwesen)] azonban csak pár évtizeddel Anaximandrosz után, Parmenidész révén válik a nyugati gondolkodás kimondott alapszavává. Ez azonban nem úgy történik, hogy Parmenidész a létezőt „logikailag”, a kijelentő mondat és az abban szereplő copula kifejezőereje segítségével magyarázta volna meg – ahogyan ezt tévesen állítják és még ma is tanítják. A görög filozófián belül idáig még Arisztotelész sem ment el, amikor a létező létét a κατηγορία-ból gondolta el. Arisztotelész a létezőt mint a kijelentés számára meglévő fogta fel, vagyis mint elrejtetlenül mindenkor jelenlévőt. Nem volt szüksége arra, hogy a ὑποκείμενον-t, azaz a szubsztanciát a kijelentő mondat szubjektumából értelmezze, mert a szubsztancia lényege, görögül az οὐσία, már nyilvánvaló volt a παρρουσία értelmében. A jelenlévő jelenlétét tehát Arisztotelész sem a mondat tárgyának tárgyiasságából gondol-

ta el, hanem mint ἐνέργεια-t, amelyet kétségkívül szakadéknyi távolság választ el a középkori skolasztika actus purus-ának actualitásától.

Parmenidész ἔστιν-je nem a copulának a „van”-jára vonatkozik. Az ἐόν-t jelöli, a jelenlévő jelenlétességét. Az ἔστιν megfelel a lét tiszta igényének, melyen belül még nem különböztetnek meg egy első és egy második οὐσία-t, existentiá-t és essentiá-t. Ez az ἐόν azonban az elrejtetlenségnek elrejtett és nem kihangsúlyozott teljességéből van elgondolva, mely a korai görögség számára ismerős volt, anélkül hogy képes lett volna rá, vagy szükségét érezte volna, hogy ezt a lényegi telítettséget minden tekintetben megtapasztalja.

Az ἐόντα ἐόν-jának fogalommentes kimondása, illetve e kimondás gondolkodó megtapasztalása során válnak a korai gondolkodás alapszavaivá az ilyen kifejezések, mint például: Φύσις és Λόγος, Μοῖρα és Ἔρις, Ἀλήθεια és Ἔν. A Ἔν-t vissza kell gondolkodó módon helyezni az alapszavak közé, mert csak ennek a szónak a közvetítésével válik az ἐόν és az εἶναι a jelenlétet jelölő alapszóná. Csak a létnek mint Ἔν-nek a sorsszerűségéből következik lényegi összeomlások után a modern világkorszak, a szubsztancia monadológiájának korszaka, mely a szellem fenomenológiájával teljesül be.

Nem Parmenidész gondolta el logikailag a létet, hanem éppen ellenkezőleg, a metafizikából származó és azt uraló logika vezetett oda, hogy a korai alapszavak által felszínre hozott lét lényegi gazdagsága betemetve maradt. Így válhatott fatális módon a lét a legüresebb és legáltalánosabb fogalomká.

A korai gondolkodás óta azonban a „lét” a jelenlévő jelenlétét jelenti a megvilágító-rejtő összegyűjtés értelmében, melyet azután Λόγος-nak gondolnak és neveznek el. A Λόγος-t (λέγειν: gyűjteni, olvasni) az Ἀλήθεια-ból, a feltáró rejtéséből lehet megtapasztalni. Az Ἀλήθεια kettős lényegében van elrejtve az Ἔρις és a Μοῖρα elgondolt lényege, mely szavakkal egyúttal a Φύσις is meg van nevezve.

A jelenlét tapasztalatából elgondolt alapszavak nyelvén szólalnak meg Anaximandrosz mondásának következő szavai is: δίκη, τίσις, ἀδικία.

A lét megszólítása [Anspruch], mely ezekben a szavakban meg-

szólal, lényegében határozza meg a filozófiát. A filozófia nem a mítoszról keletkezett. Kizárólag a gondolkodáson belüli gondolkodásból jöhet létre. A gondolkodás azonban a lét elgondolása. A gondolkodás nem keletkezik, a gondolkodás van, amennyiben a lét létezik [west]. A lét végzetes [böse] sorsszerűsége mutatkozik meg abban, hogy a gondolkodás széthullik a tudományokba és a hitbe.

A sorsszerűség korai korszakában a létező, a τὰ ἑόντα, szólal meg. Vajon mit hoz elő a mondottba Anaximandrosz mondása az eljövendőnek visszatartott teljességéből? A mondás így hangzik a feltehetőleg hiteles szöveg szerint:

... κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας.

A megszokott fordítás szerint:

„...a szükségszerűség szerint. Mert egymásnak büntetést és jóvátelt fizetnek az igazságtalanságuk miatt...”

A mondás még most is két mondatból áll. Az elsőből csak az utolsó szavak maradtak fenn. Kezdjük tehát a második mondattal a magyarázatunkat.

Az αὐτά arra utal vissza, amit az első mondat megnevezett. Nyilvánvalóan csak a τὰ ὄντα-ról lehet szó, azaz a jelenlévőről a maga egészében, a jelenbelien és nem jelenbelien az elrejtetlenségbe jelenlévőről. Hogy vajon ezt a jelenlévőt kifejezetten az ἑόντα szó jelölte-e vagy sem, a szöveg bizonytalansága miatt nyitva kell hagynunk. Az αὐτά tehát az összes jelenlévőt jelöli, mely a mindenkoriség módja szerint létezik: istenek és emberek, szentélyek és városok, tenger és szárazföld, sas és kígyó, fa és bokor, szél és fény, kő és homok, nappal és éjjel. A jelenlévő összetartozik a jelenlevés egységében, amennyiben mindegyikük mindegyik másik felé időzve, a másikkal együtt, jelen van. Ez a sok (πολλά) nem az osztályozott tárgyak felsorolása, melyek mögött állna még valami más is, amely fogalmilag összefogja őket. Inkább egy rejtett összegyűjtés egymás felé időzése [Zueinander-Weilen] uralkodik ebben a jelenlevésben mint

olyanban. Ezért nevezi Hérakleitosz ezt a "Ἐν-*t* (a létező létét) Λόγος-*nak*, miközben megpillantja a jelenlevésnek ezt az össze-
gyűjtő-egyesítő és feltárulkozó létezését.

Amde hogyan tapasztalja meg Anaximandrosz a jelenlevés mindensé-
gét, azt, ami mindenkor a másik felé időzve az elrejtetlenségbe
elérkezett? Mi vonul át alapjában véve mindenütt a jelenlévőn? A
mondás utolsó szava mondja ezt ki. Ezzel a szóval kell kezdenünk a
fordítást. Ez jelöli ugyanis a lét alapvető vonását: ἡ ἀδίκη. Szó sze-
rint ezt a kifejezést „igazságtalanság”-nak vagy „jogtalanság”-nak for-
dítják. De vajon a szó szerinti egyszersmind hű fordítás-e? Ezzel azt
mondjuk: vajon figyel-e a fordítás szava arra, ami a mondásban szó-
hoz jut? Vajon szem előtt tartja-e az αὐτὰ-*t*, az elrejtetlenségben a
mindenkorisága szerint időzve jelenlévőt?

Mennyiben van a mindenkori időzve jelenlévő a jogtalanságban?
Mi jogtalan a jelenlévőn? Vajon nem a jelenlévőnek a joga az, hogy
időről időre időzik és elidőzik, és ezáltal betölti a jelenlevését?

Az ἀδίκη kifejezés először is azt mondja, hogy a δίκη elmarad.
A δίκη-*t* általában „jog”-nak szokás fordítani. Sőt még „büntetés” is
áll a helyén a mondás ismert fordításában. Ha távol tartjuk magunk-
tól a jogi-morális képezeteket, s ahhoz tartjuk magunkat, ami szóhoz
jut, akkor az ἀδίκη azt jelöli, hogy ott, ahol működik, ott nem jogos
dolgok történnek. Ez azt jelenti: valami kifordult a sarkaiból. De egy-
általán miről is beszélünk? A mindenkori jelenlévőről. De hol van-
nak az illeszkedés rései [Fugen] a jelenlévőben? Hol van akár egyet-
lenegy rés is? Hogyan lehet a jelenlévő befogott rés nélküli, ἀδικον,
azaz sarkaiból kifordult?

A mondás egyértelműen azt mondja, hogy a jelenlévő az ἀδίκη-
ban van, vagyis kifordult a sarkaiból. Ez azonban nem jelentheti azt,
hogy ne lenne többé jelenlévő. Azonban azt sem mondja csupán,
hogy a jelenlévő olykor, talán bizonyos tulajdonságai tekintetében
fordulna ki a sarkaiból. A mondás azt mondja: a jelenlévő mint jelen-
lévő fordult ki a sarkaiból. A jelenlévőhöz tehát hozzá kell hogy tar-
tozzon a befogás [Fuge]¹, azzal a lehetőséggel együtt, hogy kifordul a
sarkaiból. A jelenlévő a mindenkori időző. Az időzés az elmenetelbe
való átmeneti érkezésként történik [west]. Az időzés az előjövétel és az
eltávozás között történik meg. E kétféle távollét között történik min-

den időzés jelenlévése. Ebbe a közöttesbe van befogva a mindenkori időzés. Ez a közöttes a befogás, melynek megfelelően be van fogva az időző az előjövettől az elmenetelig. Az időző jelenlévése előtör az előjövétel előjébe, és továbbtör a tovamenetel továbbá. A jelenlévés mindkét irányban a távollevésbe van befogva. A jelenlévés e befogásban történik. A jelenlévő az előjövételből lép elő, és a tovamenésben tűnik tova, ám mindkét történésre nézve csak annyiban, amennyiben időzik. Az időzés a befogásban történik.

Ebben az esetben azonban a mindenkori időző éppenséggel jelenlévésének a befogásában van, és semmiképpen sem, mint mondhatnánk, befogás híján, vagyis sarkaiból kifordulva, az *ἀδικία*-ban. Csakhogy a mondás mégis ezt állítja. Abból a lényegi tapasztalatból beszél, hogy az *ἀδικία* az *έόντα* lényegi alapvonása.

A mindenkori időző a befogásban időzik, mely a jelenlévést kétszeres távolléttel fogja közre. De a mindenkori időző mint jelenlévő, éppen ezért, hogy időző, és csak mint ilyen, képes arra, hogy az időzésében időzzön. Az elérkezett ugyan ragaszkodhat az időzéséhez, azért, hogy ezáltal jelenlévőbb maradjon az állandóság értelmében. A mindenkori időző ragaszkodik a jelenlétéhez. Ily módon mintegy kiemeli magát az átmeneti időzéséből. Szétterpeszkedik az önmagához való ragaszkodásban. Nem fordul többé a többi jelenlévő felé. Makacsul ragaszkodik, mintha ez lenne az időzés, a továbbtartás állandóságához.

Az időzés [Weile] befogásában történve, a jelenlévő kilép a közrefogásból, és mint mindenkor időző a sarkaiból kifordultban időzik. A jelenlévő jelenlévéséhez, az *έόντα* *έόν*-jához hozzátartozik az *ἀδικία*. Ennek következtében éppen ez lenne minden jelenlévő lényege, hogy ti. a sarkaiból kifordultban áll. Ebben az esetben a gondolkodás e korai mondása a görög léttapasztalat pesszimizmusát, hogy ne mondjam, nihilizmusát juttatná kifejezésre.

De vajon mondja-e a mondás, hogy a jelenlévő lényege lenne a befogatlanság, a sarkaiból való kifordulás? Mondja, és mégsem mondja. A mondás ugyan a jelenlévő alapvető vonásának nevezi ezt, de csak hogy megállapíthassa:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην ... τῆς ἀδικίας.

„Jóvátételt kell fizetniük”, fordítja Nietzsche, „büntetést fizetnek”, fordítja Diels, „az igazságtalanságuk miatt”. Ámde fizetésről sehol nincs szó, amiképpen büntetésről és jóvátételről sem, vagy arról, hogy valami büntetendő lenne vagy meg kellene bosszulni – ahogyan azok gondolják, akik szerint egyedül a megbosszult egyszerűs mind az igazságos is.

Időközben a „dolgok igazságtalanságát”, melyet először meggondolás nélkül mondtunk ki, megértettük a mindenkori időző jelenlévőnek elgondolt lényegéből: ez az időzés sarkaiból való kifordulása. A sarkaiból való kifordulás abban áll, hogy a mindenkori időző törekszik az időzésben mint pusztá állandóságban való megmaradásra. Ha az időzést mint ragaszkodást az időzés befogása felől gondoljuk el, akkor ez nem más, mint lázadás a pusztá maradandóságért. Magában a jelenlevésben, amely a jelenlévőt az elrejtetlenség tájkába tartja, lázad fel az állandóságra törekvés. Az időzésnek e lázadása révén ragaszkodik a mindenkori időző a pusztá állandósághoz. A jelenlévő ekkor az időzés közrefogása nélkül, annak ellenében létezik. A mondás nem mondja, hogy a mindenkori jelenlévő elveszne a közrefogás nélküliben. A mondás azt mondja, hogy a mindenkori időző a sarkaiból való kifordulásra tekintettel διδόναι δίχην, azaz közrefogást ad.

Mit jelent itt az, hogy ad? Hogyan képes a mindenkori időző arra, hogy közrefogást adjon, miközben sarkaiból kifordulva létezik? Vajon adhat-e olyat, amivel nem rendelkezik? Ha egyáltalán adódik [es gibt], vajon nem éppen távol van-e a közrefogás? Hová és miképpen adják a mindenkori jelenlévők a közrefogást? Ezt a kérdést pontosabban, magából a dologból kell feltennünk.

Hogyan kell a jelenlévőnek a saját jelenléte közrefogását adnia? Az itt megnevezett adományozás [Geben] csakis a jelenlevés módozatán alapulhat. Az adományozás nemcsak elajándékozás [Weggeben]. Eredetileg az adományozás hozzáadás [Zugeben]. Egy ilyenfajta adományozás olyasvalamit enged át valaki másnak, amely mint az őt megillető dolog, illik hozzá. Ami a jelenlévőhöz tartozik, az az időzésének a befogása, mely a jelenlévőt az előjövételébe és az elmenetelébe közrefogja. A befogásban tartja meg a mindenkori időző az időzését. Így nem törekszik a pusztá megmaradás közrefogás-nélküliségé-

be. A közrefogás hozzátartozik a mindenkori időzőhöz, mely bele tartozik a közrefogásba. A közrefogás [Fuge] maga a Jog [Fug].

Δίκη, amelyet e létből mint jelenlévésből gondolunk el, az illesztve-közrefogó Jog. 'Αδικία, a közrefogás nélküli [Un-Fuge], maga a Jogtalanság [Un-Fug]. Szükséges azonban, hogy teljes nyelvi erejéből gondoljuk el ezt a nagybetűs szót.

A mindenkori időző jelenlévő jelen van, amennyiben időzik, időzve előáll és tovamegy, időzve kiállja az előjövételből az elmene telbe való átmenet közrefogását. Az átmenetnek ez az időző kiállása [Bestehen] a jelenlévőnek az illeszkedő állandósága [Beständigkeit]. Ez az állandóság éppenséggel nem ragaszkodik a pusztá megmaradáshoz. Nem esik áldozatul a közrefogás-nélkülinek. Meghaladja [verwindet] a Jogtalanságot. A mindenkori időző saját időzését időzve engedi, hogy lényegéhez, jelenlévéséhez hozzátartozzon a Jog. A δίδοναι nevezi meg ezt a hozzátartozni engedést.

Tehát nem magáértvalóan az ἀδικία-ban, nem a Jogtalanságban áll a mindenkori jelenlévő jelenléte, hanem a δίδοναι δίκην ... τῆς ἀδικίας-ban, vagyis abban, hogy a jelenlévő mindenkor engedi a Joghoz való tartozást. A jelenbeli jelenlévő nem különállóként csúszik a nem jelenbeli jelenlévő közé. A jelenbeli jelenlévő annyiban jelenbeli, amennyiben a távollévőhöz való tartozását megengedi:

δίδοναι ... αὐτὰ δίκην ... τῆς ἀδικίας.

Tartozni engedik ők, ugyanazok, a Jogtalanság(ot meghaladó) Jogot. A létezőnek a létében való megtapasztalása jut itt szóhoz, és ez nem pesszimista, és nem is nihilista. De nem is optimista, hanem tragikus. A „tragikus” jelző azonban emelkedett kifejezés. A tragikus lényegét feltehetőleg úgy nyomozhatjuk ki, hogy azt nem esztétikailag vagy pszichológiailag magyarázzuk, hanem először is megfontoljuk lényegi létmódját, a létező létét, azáltal hogy a δίδοναι δίκην ... τῆς ἀδικίας -t elgondoljuk.

A mindenkori jelenlévő, a τὰ ἔοντα, jelen van, amennyiben a közrefogó Jogot hozzátartozni engedi. Ámde kihez tartozik a közrefogás Joga, hová tartozik ez a Jog? Mikor adnak Jogot a mindenkori időző jelenlévők, és milyen módon? A mondás nem mond erről

közvetlenül semmit sem, legalábbis addig, ameddig eljutottunk a szavai meggondolásában. Ha azonban figyelmet fordítunk arra, ami eddig még lefordíthatatlanul maradt, akkor feltűnik, hogy a mondás mégis egyértelműen kimondja, hogy kire, mire irányul a διδόναι:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις

A mindenkori időző jelenlévők megengedik, hogy jog tartozzon ἀλλήλοις, azaz egymásnak. Így szokás általában olvasni a szöveget. Az ἀλλήλοις-t a δίκην és a τίσιν kifejezésekre vonatkoztatják, ha egyáltalán világosabb képet alkottak a mondatról, ahogyan például Diels tette, miközben Nietzsche ezt a részt a fordításában egyszerűen átugrotta. Nekem ellenben az az álláspontom, hogy nem szükséges nyelvtanilag közvetlen viszonyt feltételezni az ἀλλήλοις és a διδόναι δίκην καὶ τίσιν között, s ez tárgyilag sem jogosult. Következésképp nem marad más hátra, mint hogy magából a dologból kiindulva tegyük fel a kérdést: Vajon az ἀλλήλοις közvetlenül a δίκην-re, vagy pedig inkább a közvetlenül előtte álló τίσιν-re vonatkoztatható-e? Ennek eldöntése attól függ, hogyan fordítjuk a δίκην és a τίσιν között álló καί-t. A καί jelentését pedig az határozza meg, hogy mit is jelent itt a τίσις.

A τίσις-t szokás vezeklésnek (jóvátételnek) fordítani. Innen ered, hogy διδόναι-on „fizetni”-t „megfizetni”-t értenek. A mindenkori időző jelenlévők jóvátételt fizetnek, ezt mintegy büntetésként (δίκη) egyenlítik ki. A törvényszék felállt, sőt a Jogtalanság sem hiányzik, ez utóbbiról azonban senki sem képes megmondani, hogy miben is állna.

A τίσις ugyan jelenthet jóvátételt vagy vezeklést, de ez nem szükségszerű. Ez nem a lényeges, eredeti jelentése. A τίσις ugyanis a méltánylás. Ha valamit méltánylunk, ezzel azt mondjuk, hogy megbecsüljük, eleget teszünk annak, amit méltánylunk benne. A méltánylás lényegi következménye az elégtétel, mely abban az esetben, ha jóról van szó: a jótett, ha pedig rosszról van szó, akkor: jóvátétel. A szó megmagyarázása azonban még nem visz közelebb minket a mondásban kimondott dologhoz, ha nem magából a dologból gon-

doljuk el azt, ami a mondásban megszólal, mint ahogyan ezt már az ἀδικία és a δίκη esetében tettük.

Eszerint állnak αὐτὰ (τᾷ ἐόντα), a mindenkori időző jelenlévők a Jotgalanságban. Ezek úgy időznek, hogy időzve maradnak. Megragadnak az időzésnél. Haboznak áthaladni az előjövételből az elmenetelbe. Ragaszkodnak: visszatartják magukat. Amennyiben a mindenkori időzők időzve megmaradnak, ragaszkodásukkal engednek ama hajlamuknak, hogy ragaszkodjanak a megmaradáshoz. Megmevednek az állandósított maradandóságban, és nem fordulnak a δίκη felé, az időzés Joga felé.

Ezáltal azonban már mindegyik időző teret nyer a másik kárára. Egyik sem figyelmez a másik időző lényegére. A mindenkori időzők nincsenek egymásra tekintettel a saját időző jelenlétükben uralkodó és abból következő, a megmaradásra irányuló heves vágyakozásuk miatt. Ezért azonban még nem oldódnak fel a mindenkori időzők a pusztá kíméletlenségben. Ez ösztönzi őket a megmaradásra, úgy-hogy mint jelenlévők még jelen vannak. A jelenlévő a maga egészében nem darabolódik fel a kíméletlen egyediségben, és nem szóródik szét az állhatatlanban. Hanem, így mondja ezt a mondás:

διδόναι ... τίσιν ἀλλήλοις

Ők, a mindenkori időzők, hagyják, hogy egymáshoz tartozzanak, tekintettel vannak egymásra. Ha a τίσις-t „tekintettel levés”-nek fordítjuk, ezzel már eltaláltuk a megbecsülés, a méltánylás lényegi vonását. Ezt ugyanis így magából a dologból, a mindenkori időzőnek a jelenlevéséből gondoltuk el. A „tekintettel levés” kifejezés azonban már önkéntelenül is magában foglalja az emberi lényt, miközben a τίσις semleges kifejezés, mivelhogy lényegiben, minden jelenlőről van kimondva: αὐτὰ (τᾷ ἐόντα). A mi „tekintettel levés” kifejezésünkől hiányzik a tágasság, sőt a fajsúlya sincs meg ahhoz, hogy megtarthassuk fordításként a τίσις helyén, mely a mondásban a δίκη-nek, a Jognak is megfelel.

Létezik a régi német nyelvben egy olyan kifejezés, melyet mi maiak jellemző módon csak tagadó alakban és ráadásul csak pejoratív értelemben ismerünk, hasonlóan az „Unfug”-hoz. Ez a kifejezés szo-

kásosan azt jelenti: illetlen, oda nem tartozó, közönséges magatartás, valami, amit gorombán tettek.

Ehhez hasonló jelentésben használjuk a „ruchlos” kifejezést is, amennyiben az „gyalázatos”-t, „elítélendő”-t jelent. Valami, ami „Ruch” híján van. Azt azonban már nemigen tudjuk, mi is az a „Ruch”. A középfelnémet „ruoche” a gondosságot, a gondot jelöli. Azzal törődik, hogy egy dolog megmaradjon a saját lényegében. Ez a törődés, ha ezt most a mindenkori időző felől a jelenlévésre vonatkoztatva értelmezzük, megfelel a τίσις-nek, a Ruch-nak. A mi „geruhen” szavunk is a Ruch-hoz tartozik, és semmi köze sincs a Ruhe-hoz, a „nyugalom”-hoz. A „geruhen” ezt jelenti: valamit méltányolni, megengedni, hogy önmagában az lehessen, ami. A „tekintettel levés” kifejezéssel kapcsolatban megjegyeztük, hogy emberi viszonylatokra vonatkozik, s ez igaz a „ruoche”-ra is. Ám ha azt is használítjuk, ami e szóban elveszett, és lényegileg tágasabban vesszük fel újra a nyelvünkbe, akkor δίκη-ről a Fug-nak [Jog] megfeleltetve beszélünk, τίσις-ről pedig mint Ruch-ról [gondosság].

Amennyiben a mindenkori időzők nem szóródnak szét teljesen a korlátlan önösségben, a továbblétezéshez való pusztá ragaszkodás felfuvalkodottságában, és ennek következtében nem szorítják ki egymást a jelenbeli jelenlévésből, abban az esetben Jogot adnak egymásnak, διδόναι δίκην.

Ha jogot adnak egymásnak a mindenkori időzők, akkor ezzel egyzersmind megengedik, hogy egymáshoz kapcsolódva, egyik a másíkról gondoskodik, διδόναι ... καὶ τίσιν ἀλλήλοισι. Csak miután elgondoltuk a τὰ εόντα-t mint a jelenlévőt, s ezt pedig mint a mindenkori időző egészét, akkor tudjuk hozzágondolni az ἀλλήλοισι-hoz azt, amit a mondás róla mond: mindig egy időzőt a másik időzőhöz viszonyuló jelenlétében az elrejtetlenség nyitott körzetén belül. Amíg nem gondoltuk el a τὰ εόντα-t, addig az ἀλλήλοισι is csak valami kölcsönviszonynak a meghatározatlan neve lehetne, valamiféle elmosódott sokféleségen belül. Minél szigorúbban gondoljuk el az ἀλλήλοισι-ban a mindenkori időzőnek a sokféleségét, annál egyértelműbbnek mutatkozik az ἀλλήλοισι összekapcsolása a τίσις-szel. Minél egyértelműbben lép előtérbe ez a viszony, annál világosabban ismerjük fel, hogy a διδόναι ... τίσιν ἀλλήλοισι, vagyis a

gondoskodás egymásnak történő átadása, az a mód, ahogyan a mindenkori időzők mint jelenlévők egyáltalán időznek, vagyis διδόναι δίῃν, Jogot (közrefogást) adnak egymásnak. A δίῃν és τίσιν között található καὶ egyáltalán nem valami üres, felsoroló „és”. A lényegi következményre utal. Ha a jelenlévők jogot, befogást adnak, akkor ez azon a módon történik, hogy mindenkori időzőkként egymásnak gondoskodást adnak. A közrefogás-nélküliség meghaladása azáltal történik, hogy engedik hozzátartozni a gondoskodást. Ez egy szersmind azt mondja: az ἀδικία-ban a közrefogás-nélküliség lényegi következményeként benne rejlik a gondatlan [Un-Ruch], az elvetemült [Ruchlose].

διδόναι ... αὐτὰ δίῃν καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας

Engedik hozzátartozni a közrefogást és ezzel együtt egyik a másiknak a gondoskodást a közrefogás-nélküliség (meghaladásában).

A hozzátartozás engedése kettős jelentésű, amiképpen ezt a καὶ is kifejezésre juttatja: merthogy az εἶντα lényege is kettős meghatározottságú. A mindenkori időzők jelen vannak az előjövétel és az elme-netel közrefogásából. Egy kétszeres távollét közötteiben vannak jelen. A mindenkori jelenlévők az időzésük egyik és másik időzésében vannak jelen. Jelen vannak mint jelenbeli jelenlévők. Az időzésükre való tekintettel gondoskodást adnak, mégpedig egy időtartamnyit, egymásnak. Ámde mihez engedik hozzátartozni a jelenlévők a közrefogás jogát?

Erre a kérdésre nem válaszol az imént megvilágított második mondat. Ad azonban egy utalást. Mert mégiscsak elsiklott a figyelmünk egy szó fölött. διδόναι γὰρ αὐτὰ ... hagyják ugyanis hozzátartozni... A γὰρ, „mert”, „ugyanis”, egyfajta indoklást vezet be. Mindenesetre megmagyarázza a második mondat, hogy mennyiben viselkedik az előző mondatban mondott úgy, ahogyan az ki lett mondva.

Mit mond a mondás második lefordított mondata? Azt mondja az εἶντα-ról, vagyis a jelenlévőről, hogy mindenkori időzőként szabadon van engedve a közrefogás-nélküliség elvetemültségébe, továbbá

hogy azután hogyan haladja meg mint jelenlévő a közrefogás-nélküliség elvetemültségét azáltal, hogy hozzátartozni engedi a Jogot és egyik jelenlévő a másiknak a gondoskodást. Ez a hozzátartozni engedés az a mód, amelyben a mindenkori időző időzik, és ezáltal mint jelenlévő van jelen. A mondás második mondata a jelenlévőt a jelenlevésben nevezi meg. A mondás a jelenlévőről a jelenlevésén keresztül szól. Ezt helyezi az elgondolt világosságába. A mondás második mondata ad magyarázatot a jelenlévő jelenlevéséről.

Ezért az első mondat szükségképpen a jelenlevést magát nevezi meg, amennyiben a jelenlévőt mint olyat határozza meg. Mert csak ebben az esetben tud a második mondat visszautalni a γάρ révén az elsőre, és tudja megvilágítani a jelenlevést a jelenlévő felől. A jelenlevés a jelenlévőhöz viszonyulva mindig az, ami szerint a jelenlévő létezik. Az első mondat a jelenlevést eszerint nevezi meg. Az első mondatból csak három szó maradt fenn:

... κατὰ τὸ χρεών·

Szokásos fordításban: „a szükségszerűség szerint”. Hagyjuk egyelőre lefordítatlanul a τὸ χρεών-t. Még ebben az esetben is megállapíthatunk két dolgot a τὸ χρεών-ról, annak alapján, amit a második mondatról mondtunk, és amit ebből az első mondatra vonatkoztathatunk. Először is, hogy ez a mondat a jelenlévő jelenlevését nevezi meg, másodsor, hogy a χρεών-ban, ha ez a jelenlévő jelenlevését gondolja el, valamiféleképpen a jelenlevésnek a jelenlévőhöz való viszonyulása van elgondolva, habár a létnek a létezőhöz való viszonyulása kizárólag a létből eredhet és a lét lényegében kell nyugodnia.

A χρεών előtt van egy κατὰ. A κατὰ ezt jelenti: fentről lefelé, valamin keresztül, által. A κατὰ olyasmire utal vissza, amittől lefelé, egy fentihez viszonyítva valami alant lévő és belőle következő létezik. Az, amire visszautalva a κατὰ mondatik, magában rejt egyfajta lejtést [Gefälle], amelynek mentén ezzel és azzal megyesik valami [so ist der Fall].

Ámde mihez viszonyítva van a lejtés, és minek a következtében képes a jelenlévő mint jelenlévő létezni, ha nem a jelenlevéshez mérten és azt követve? A mindenkori időző κατὰ τὸ χρεών időzik.

Akárhogyan is kell elgondolnunk a τὸ χρεών-t, ez a szó a legkorábbi neve az εὐόντα elgondolt εὐόν-jának. A τὸ χρεών a legrégebbi neve annak, amiben a létező létének az elgondolása szóhoz jut.

A mindenkori jelenlévők jelen vannak, amennyiben meghaladják az elvetemült közrefogás nélkülít, az ἀδικία-t, amely lényegi kívánságként működik az időzésben. A jelenlévő jelenlévése *maga* ilyen meghaladás. Ez azáltal megy végbe, hogy a mindenkori időzők megengedik, hogy mindegyikükhöz tartozzon a közrefogás Joga, és ezáltal gondjukat viselik egymásnak. Ezzel megadtuk a választ arra a kérdésre, hogy kihez is tartozik a Jog. A Jog, a közrefogás ahhoz tartozik, amin keresztül a jelenlévés, vagyis a meghaladás létezik. A jog κατὰ τὸ χρεών. Ezzel egyszersmind világossá válik a χρεών lényege, ha csak távolról is. Ha ez a szó a jelenlét lényegére és ezzel együtt a jelenlévőre utal, akkor ebben a viszonyban kell rejlenie annak, hogy a τὸ χρεών elrendeli a jogot és ezáltal a gondoskodást. A χρεών rendelkezik afelől, hogy rajta keresztül a jelenlévő jogot és gondoskodást engedjen magához hozzátartozni. A χρεών engedi, hogy a jelenlévőhöz eljusson az ilyesfajta rendelkezés, és ezáltal hozzáküldi a saját elérkezésének a módját, mint a mindenkori időzőnek az időzését.

A jelenlévő jelen van, amennyiben meghaladja a Jogtalanságban lévő „-talant” [„Un-”]?, az á-t az ἀδικία-ban. Ez az ἀπὸ az ἀδικία-ban megfelel a χρεών κατὰ-jának. A második mondat átvezető γὰρ-ja teremt összeköttetést a kettő között.

Eddig arra tettünk kísérletet, hogy csak azt gondoljuk el, amit a τὸ χρεών a mondás második mondatára vonatkoztatva megnevez, anélkül hogy rákérdéztünk volna magára a szóra. Mit jelent a τὸ χρεών? A mondás szövegének első szavát magyarázzuk meg legutoljára, mert a dolgot illetően éppen ez az első. De milyen dolgot illetően? A jelenlévőnek a jelenlétét illetően. Vagyis a lét dolga, hogy a létezőnek a léte legyen.

E rejtélyes és sokértelmű genitivus egyfajta genezist jelöl, a jelenlévőnek az eredetét a jelenlévésből. Csakhogy mindkettő lényegével együtt magának az eredetnek a lényege is homályban marad. Elgondolatlanul marad ezzel együtt a jelenlévésnek és a jelenlévőnek a kapcsolata is. Régtől fogva úgy tűnik, mintha valami magáértvaló dolgot volna a jelenlévés és a jelenlévő is. Észrevétlenül jelenlévővé vá-

lik maga a jelenlevés is. A jelenlévő felől elképzelve a jelenlevés valamiféle legfőbb, mindenek fölötti jelenlévővé válik. Ha a jelenlevés meg van nevezve, máris jelenlévőként képzeljük el. Alapjában véve nem különböztetjük meg a jelenlevést mint olyant a jelenlévőtől. Csak a jelenlévő legáltalánosabbjának és a legfőbbjének tartjuk, és ezzel mint ilyesmit elintézzük. A jelenlevés lényege és vele a jelenlévő és a jelenlevés közötti különbség feledésbe merül. *A létfeledés a lét és a létező közötti különbség elfeledése.*

A különbség elfeledése azonban semmiképpen sem a gondolkodás feledékenységének a következménye. A lét elfeledése hozzátartozik a lét általa elleplezett lényegéhez. Az elfeledés olyan lényegileg tartozik hozzá a lét sorsszerűségéhez, hogy ennek a sorsszerűnek a korai korszaka a jelenlévőnek a maga jelenlevésében történő leleplezésével kezdődik. Ez azt jelenti: a lét története e létfeledéssel kezdődik, azzal, hogy a lét visszatartja magát a saját lényegével, a létezővel szembeni különbségét illetően. Ez a különbség megszűnik. Elfeledtődik. Csak a megkülönböztetett, a jelenlévő és a jelenlevés tárul fel, de nem *mint* megkülönböztetett. E különbözés korai nyomát éppen az törli el, hogy a jelenlevés maga is jelenlévőként jelenik meg, és eredetét egy legfőbb jelenlévőben találja meg.

A különbözés elfeledésével kezdődik a lét sorsszerűsége, hogy ebben is teljeseadjék be, ez azonban ugyanakkor nem valamiféle hiány, hanem a leggazdagabb és legátfogóbb esemény, melyben a nyugati világtörténelem dűlőre jut. Ez a metafizika eseménye. Mindaz, ami most *van*, a létfeledés megelőző sorsszerűségének árnyékában van.

Csak akkor tapasztaljuk meg elfeledettként a lét és a létező közötti különbséget, ha ez már lelepleződött a jelenlévőnek a jelenlevésével, és ezzel olyan nyomot hagyott maga után, amelyet a nyelv megőrzött. Így gondolkodva feltételezhetjük, hogy ez a különbség sokkal inkább megvilágítódott a lét korai elgondolásában mint a későbbiben, anélkül azonban, hogy ezt a különbséget valaha is megnevezték volna. A különbség felfénylése azonban nem azonos azzal, hogy a különbség mint különbség jelenik meg. Sokkal inkább a jelenlevésben adja hírül magát a jelenlévőhöz való viszonyulás, éspedig úgy, hogy a jelenlevés e *viszonyulásként* jut kifejezésre.

A lét korai szava, a τὸ ὄν, ilyesmit jelöl. Persze saját magunkat

csapnánk be, ha azt hinnénk, hogy azzal célozhatjuk meg a különbséget és kukkanthatunk a lényege mögé, ha egy sor etimologizálással széttagoljuk a χρῶν lehetséges jelentéseit. Csak miután történetileg megtapasztaltuk a létfeledés elgondolatlanját mint valójában elgondolandót, és azt, amit rég megtapasztaltunk, a lét sorsszerűségéből gondoljuk el, talán majd csak akkor képes megszólítani minket e korai szó a kései emlékezés során.

A χρῶν-t „szükségyszerűség”-nek szokták fordítani. Ezen a kényszerítőt értik, a kikerülhetetlenül szükségest. Tévedünk azonban, ha kizárólag ehhez a levezetett jelentéshez tartjuk magunkat. A χρῶν-ban benne van a χρᾶν, χρᾶμαι is. Ebből jön a ἡ χεῖρ, a kéz is. χρᾶν ezt jelenti: valamit kezelek, utánanyúlok, törődök vele, segédkezet nyújtok neki. Tehát a χρᾶν ige egyúttal ezt is jelenti: valamit kézbe adni, átadni és így kikézbésíteni [aushändigen], meghagyni, hogy valakihez tartozzon. Egy ilyesfajta kikézbésítés olyan lehet, hogy egyben kézben tartja az átengedést, és ezzel együtt az átengedettet is.

A χρῶν participiumban ezért eredendően nincs nyoma semmiféle kényszernek. Még kevésbé jelent a szó először és egészében véve elrendezést és jóváhagyást.

Ha ügyelünk arra, hogy a szót Anaximandrosz mondásából gondoljuk el, akkor ez a kifejezés csakis a jelenlévőnek a jelenlevésében működő jelenlevést magát jelentheti, egy olyan viszonyulást, melyet a genitivus meglehetősen homályosan jelez. Ezek szerint a τὸ χρῶν a jelenlevés kikézbésítése, mely kézbesítés a jelenlevést a jelenlévőnek kézbesíti ki, és ezáltal a jelenlévőt mintegy kézben tartja, vagyis a jelenlevésében megőrzi.

A jelenlevés létezésében munkálkodó viszonyulás a jelenlévőhöz egészen egyedi [einzig]. Nem hasonlítható össze semmilyen más viszonyulással. A lét egyediségéhez tartozik. Ezért a nyelvnek egy egészen egyedi szót kellene találnia, hogy a létezés jelenlevését mint egyedit megnevezze. Ezen le lehet mérni, mennyire merész minden gondolkodói szó, mellyel a létet megszólítjuk. Ez a merészség azonban korántsem lehetetlenség, mert a lét mindenütt és szüntelenül szól valamennyi nyelven keresztül. Nem annyira abban rejlik a nehézség, hogy ráleljünk a gondolkodás során a lét szavára, hanem

hogy tisztán megtartsuk a megtalált szót a tulajdonképpeni gondolkodásban.

Anaximandrosz ezt mondja: τὸ χρῆν. Megkockáztatunk egy olyan fordítást, mely meglehetősen idegenül hangzik, és első hallásra félreérthető: τὸ χρῆν: a szokás [der Brauch]³.

Ezzel a fordítással olyan jelentést tulajdonítunk a görög szónak, mely nem idegen a szótól, és nem is mond ellent annak a dolognak, amelyet ez a szó jelöl a mondásban. Ennek ellenére merész feltételezés egy ilyen fordítás. Ezen az sem változtat, ha meggondoljuk, hogy a gondolkodás területén minden fordítás ilyen feltételezés marad.

Milyen értelemben szokás a τὸ χρῆν? A fordítás idegenségét enyhíti, ha érthetőbben gondoljuk el nyelvünknek ezt a szavát. A „szokás” kifejezésen általában azt értjük, használatba vesszük azt, amire szükségünk van. A szükségeltnek a használatba vétele során jön létre a megszokott. A használatba vett szokásban van. Mi azonban nem ebben a szokásos és levezetett értelemben nevezzük a „szokás”-t a τὸ χρῆν fordításának. Inkább a szótó jelentéséhez tartjuk magunkat: a „brauchen” annyi mint „bruchen”, ami latinul a frui, a mi német „fruchten”-ünk, a Frucht, a gyümölcs. Szabadon fordítva „élvezni”-t jelent [genießen], a „nießen” azonban ezt jelenti: örülni egy dolognak, s ezáltal használatba venni. A „genießen”, „élvezni” eredetileg azt jelenti, hogy megköstolni, elfogyasztani, szürcsölni. A „brauchen” hasonló alapjelentésére utal a latin frui, amikor Augustinus ezt írja: Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis?* (*De moribus eccl.*, I. c3, vö. *De doctrina christiana*, I. c 2–4). A frui-ban benne van a „praesto habere”. „Praesto”, „praesitum” görögül azt jelenti: ὑποκείμενον, az elrejtetlenségben már bennelévő, az οὐσία, a mindenkori jelenlévő. A „Brauchen” ezek szerint ezt jelenti: valami jelenlévőt mint jelenlévőt jelen lenni hagyni. „Frui” „bruchen”, „brauchen”, „Brauch”: valamit a saját lényegének kikézbcsíteni, és azt mint ily módon jelenlévőt az oltalmazó kézben megtartani.

A τὸ χρῆν fordításában a törődés [Brauch] a létben működő-

* „Mi más ugyanis az, amiről azt mondjuk, hogy élvezetünket leljük benne, mint az, ha jelen van számunkra az, amit szeretünk?”

ként van elgondolva. A „bruchen”, „frui” ezután már nemcsak az ember élvező magatartásáról mond valamit és hozza ezt kapcsolatba valamilyen létezővel, legyen ez akár a legfőbb létező (fruitio Dei mint beatitudo hominis), hanem a törődés itt azt a módot jelöli, amiképpen maga a lét a jelenlévőhöz való viszonyában létezik, illetve ahogyan ez a viszony törődik [an-geht] a jelenlévővel mint jelenlévővel, mintegy kezeli [be-handelt] azt: τὸ χρεών.

A törődés kikézbésíti a jelenlévőt a jelenlevésbe, vagyis az időzésbe. A törődés részesíti a jelenlévőt az időzésből az őt megillető részben. Az időzés idejében való részesedés a közrefogáson alapul, mely a jelenlévőt a kétszeres távollét közé (az elérkezés és az elmenetel távolléte közé) átmenetileg befogja. Az időzés közrefogása végzi be és határolja be a jelenlévőt mint olyant. A mindenkor időző jelenlévő, a τὰ ἐόντα, a határai között (πέρας) létezik.

A törődés mint a közrefogásban való részesedés kiosztása: a megillető beillesztés: a közrefogó jogosság és a gondolkodás rendelkezésre állása ez. A törődés Jogot és gondoskodást kézbesít ki, úgy, hogy kezdetről fogva fenntartja a kikézbésítettet, magához összegyűjti és mint jelenlévőt a jelenlevésébe rejt.

A törődés azonban, mely a Jogot rendelkezésre bocsátva bevégzi a jelenlévőt, kikézbésíti a határt, és ezáltal mint τὸ χρεών egyúttal a τὸ ἄπειρον is, az, ami határ nélkül van, amennyiben létezése abban van, hogy az időzés határát odarendelje a mindenkor időző jelenlévőnek.

Szimplikiosz beszámol az arisztotelészi *Fiziká*hoz készített kommentárjában arról a hagyományról, mely szerint Anaximandrosz azt állította, hogy a jelenlévő a lényegét onnan nyeri, ami határtalan. οὐκ ἔστι τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Ami azonban határ nélkül létezik, azt nem illeszti be a Jog és a gondoskodás, és nem jelenlévő, hanem: τὸ χρεών.

A Jogot és gondoskodást beillesztvén a törődés átenged az időzésbe, átengedi a jelenlévőt a maga időzésének. Ezzel együtt azonban a jelenlévő folyamatosan ki van téve annak a veszélynek, hogy az időző megmaradásból kilépve a pusztá ragaszkodásba merevedjen bele. Ebben az esetben a törődés egyszersmind kikézbésíti a jelenlevést a Jogtalanságnak. A törődés illeszti hozzá a Jog-hoz a -talan-t.

Ezért a mindenkori jelenlévő csak annyiban tud jelen lenni, ha engedí, hogy hozzátartozzon a Jog és gondoskodás: éspedig a törődéshez. A jelenlévő κατὰ τὸ χρεῶν van jelen, azaz a törődésen keresztül. A törődés a jelenlévő közrefogó-megőrző összegyűjtése a mindenkor időző jelenlevésébe.

A τὸ χρεῶν törődésként történő fordítása nem etimológiai, lexikai megfontolásból született. A „Brauch”, „törődés” szóra egy előzetes gondolkodó átültetés során esett a választásunk, mely kísérletet tesz arra, hogy elgondolja a lét lényegében azt a különbséget, amely a létfeledés sorsszerű kezdete. A „Brauch” szót mintegy diktálta a gondolkodás a létfeledés tapasztalatán belül. Ami a „Brauch”, „törődés” szón továbbra is elgondolandó maradt, arra vezethet rá minket a τὸ χρεῶν. Olyan nyomvonal ez, mely nagyon hamar eltűnik a lét sorsszerűségében, mely világtörténetileg a nyugati metafizikában bontakozik ki.

Anaximandrosz mondása megvilágítja azt, amit τὸ χρεῶν-nak nevez, miközben elgondolja a jelenlévőt a maga jelenlevésében. A mondásban elgondolt χρεῶν az első és legmagasabb színvonalú gondolkodó magyarázata annak, amit a görögök Μοῖρα-nak neveztek, és mint a megillető rész kiosztását tapasztalták meg. A Μοῖρα-nak alá vannak vetve az istenek és az emberek. Τὸ χρεῶν, azaz a törődés, a kézbentartó kikézbésítése a jelenlévőnek, mindegyiknek az elrejtetlenben való időzés idejére.

A τὸ χρεῶν magában rejtí a megvilágító-elrejtő összegyűjtés még ki nem bontott lényegét. A törődés az összegyűjtés: ὁ Λόγος. A Λόγος elgondolt lényegéből határozódik meg a létnek mint az egyesítő Egynek a lényege: ὦν. Ugyanezt a ὦν-t gondolja el Parmenidész. Ennek az egyesítőnek az egységét határozottan mint Μοῖρα-t gondolja el (VIII. frgm. 37). A lét lényegi tapasztalatából elgondolt Μοῖρα megfeleltethető Hérakleitosz Λόγος-ának. A Μοῖρα és a Λόγος lényegét megelőlegzi Anaximandrosz Χρεῶν-ja.

Félreérti a gondolkodást az, aki a gondolkodók egymásra gyakorolt hatását és az egymástól való függését nyomozza. Minden gondolkodó csak egyvalamitől függ: a lét hozzá intézett megszólításától. Ennek a függésnek a nagysága határozza meg, hogy a gondolkodó mennyiben mentes a tévútra vezető befolyásoktól. Minél inkább

függ a lét megszólításától, annál nagyobb a gondolkodás szabadsága, és ezzel együtt annak a veszélye is, hogy az egyszer már elgondolt tévútra vezesse, ám ugyanakkor mégis, ennek ellenére, ugyanazt gondolhassa el.

Nekünk, kései gondolkodóknak szükségünk volt arra, hogy először Anaximandrosz mondását gondoljuk el, hogy azután el tudjunk töprengeni a Parmenidész és Hérakleitosz által elgondolton is. Ennek során tarthatatlanná válik az a magyarázat, mely szerint az egyik filozófiája a lét tana, a másiké pedig a keletkezés tana lenne.

Ahhoz azonban, hogy Anaximandrosz mondását elgondolhassuk, először és mindig újra meg kell tennünk azt az egyszerű lépést, mely révén mindenekelőtt oda helyezzük át magunkat, amit az *εὖν*, *εἶναι* kimondatlanul is mond. Ezt mondja: jelenlevés az elrejtetlenségben. Ebben azonban még az is benne rejlik, hogy: *A jelenlevés elrejtetlenséget hoz magával*. Az elrejtetlenség maga jelenlevés. E kettő ugyanaz, ám mégsem azonos egymással.

A jelenlévő az elrejtetlenségben jelenbelien és nem jelenbelien lévő. A lét lényegéhez hozzátartozó *Ἀλήθεια*-val azonban teljesen elgondolatlanul marad a *Λήθη*, és ennek következtében a „jelenbeli” és a „nem jelenbeli”, vagyis annak a nyitott tájéknak a körzete, amelybe minden jelenlévő megérkezik, s a mindenkori időzők egymás-felé-való-jelenlevése kibontakozik, és korlátai közé kerül.

Mivel a létező a mindenkori időzés értelmében vett jelenlévő, lehetséges számára, hogy elérkezzen az elrejtetlenségbe, és abban időzve jelenjen meg. A megjelenés a jelenlevés lényegi következménye, és annak módozatából adódik. Csak a megjelenőnek van látványa és kinézete, amennyiben még a jelenlevésére vonatkoztatva van elgondolva. Csak egy olyanfajta gondolkodás képes a jelenlévő jelenlevését mint *ἰδέα*-t elgondolni, amelyik ezt megelőzően a létet az elrejtetlenségbe történő jelenlevés értelmében gondolta el. A mindenkori időző jelenlévő azonban úgy is időzik, mint az elrejtetlenségbe előhozott. Elő van hozva, mivel önmagától keletkezve, saját magát hozza elő. És elő van hozva, mert az ember állítja elő [her-ges-tellt]. Az elrejtetlenségbe elérkezett mindkét vonatkozásban *ἔργον*, azaz görögül elgondolva, előhozott [Her-vor-Gebrachtes]. A jelenlét világosságában elgondolt *ἔργον*-jellegre való tekintettel megta-

paszthalható lehet a jelenlévő jelenlevése mint ami az előhozottságban létezik. Ez a jelenlévőnek a jelenlevése. A létező léte: ἐνέργεια.

Az ἐνέργεια, amit Arisztotelész a jelenlevés, az ἐόν, alapvető vonásának tart, az ἰδέα, amit Platón gondolt a jelenlevés alapvető vonásának, a Λόγος, amit Hérakleitosz gondol a jelenlevés alapvető vonásának, a Μοῖρα, amit Parmenidész gondol a jelenlevés alapvető vonásának, a Χρεών, amit Anaximandrosz gondol a jelenlevés alapvető vonásának, ezek mind ugyanazt nevezik meg. Az ugyanannak elrejtett gazdagságában gondolta el mindegyik gondolkodó a maga módján az egyesítő Egynek az egységét, a *Ev-t.

Időközben azonban elérkezik a létnek egy korszaka, amelyben az ἐνέργεια-t actualitas-nak fordítják. Betemetik azt, ami görög, és mára már csak római veretben jelenik meg. Az actualitas valósággá válik. A valóság pedig objektivitássá. De még ez utóbbinak is szüksége van a jelenlevés módjára ahhoz, hogy megmaradhasson saját lényegében, a tárgyiasságban. Ez az elképzelés reprezentációjának a prezenciája. A lét sorsszerűségében a döntő fordulatot az ἐνέργεια actualitas-szá változása okozza.

Mindezt vajon csak egy fordítás okozta volna? Talán megtanuljuk meggondolni, hogy mi történhet meg egy fordításban. A történeti nyelvek valóságos sorsszerű találkozása egy csendes esemény. Mégis benne szólal meg a lét sorsa. Milyen nyelvre helyez át minket a Nyugat?

Megpróbáljuk most lefordítani Anaximandrosz mondását:

...κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας.

„...a törődésen keresztül; hozzátartozni engednek ugyanis Jogot és ezzel együtt gondoskodást egyik a másikának a Jogtalanság (meghaladásával).”

Ezt a fordítást nem tudjuk tudományosan bebizonyítani, és nem is hihetünk benne pusztán azért, mert valamiféle tekintélyre hivatkozunk. A tudományos bizonyítás túl rövidlátó. Hitnek pedig nincs helye a gondolkodásban. A fordításról csak a mondás elgondolásában

lehet elgondolkodni. A gondolkodás azonban a lét igazságának a költészete, mely a gondolkodók történeti párbeszédében jön létre.

Éppen ezért mindaddig sohasem fog minket megszólítani ez a mondas, amíg csak historikusan, filológiaiag magyarázzuk. A mondas sajátos módon csak arra válaszolva szólít meg minket, ha lemondunk megszokott elképzeléseink igénybevételéről, s ehelyett elgondoljuk, miben is áll a jelenlegi sorsszerű világtörténelem zűrzavara.

Az ember ugrásra kész, hogy rárontson a föld egészére és annak atmoszférájára, hogy erők formájában magához ragadja a természet titkos működését, s hogy alávesse a történelem menetét a föld kormányzása megtervezésének és rendszerezésének. Ez a lázadó ember azonban képtelen arra, hogy megmondja, mi az, ami *van*, hogy megmondja, *mi* az, hogy a dolog *van*.

A létező egésze egyetlen hódító akarat tárgyává vált. A lét egyszerűsége páratlan feledésbe lett betemetve.

Vajon mely halandó képes elképzelni ennek a tátongó mélységnek a zűrzavarát? Megpróbálhatjuk becsukni a szemünket e tátongó mélység előtt. Egyik légvárat építhetjük a másik után. A tátongó mélység azonban nem tűnik el.

Ezt a zűrzavart nem szüntetik meg sem a természetről alkotott elméletek, sem pedig a történelemtől szóló tanok. Sőt mindent a felismerhetetlenségig összezavarnak, mert ők maguk is abból a zűrzavarból táplálkoznak, amely lét és a létező különbsége fölött uralkodik.

Van egyáltalán menekvés? Menekvés csak akkor és éppen azáltal van, ha veszély *van*. A veszély *az*, hogy a lét a maga végső fázisához ér el, és a feledés, amely magából a létből ered, megfordul.

Mi van azonban akkor, ha a lét a maga lényegében *sükségli* [*braucht*] az ember lényegét? Ha az ember lényege a lét igazságának elgondolásán alapszik?

Akkor a gondolkodás költ a lét rejtélyén. Az elgondolt koraiságát közel hozza az elgondolandóhoz.

Kocziszký Éva fordítása

A szövegek keletkezéséről (Heidegger nyomán)



A műalkotás eredete [Der Ursprung des Kunstwerkes]

A tanulmány első változata 1935. november 13-án a Freiburgi Művészettudományi Társaság előtt, majd 1936 januárjában a Zürichi Egyetemen hangzott el. Az itt közölt változat három, 1936 végén Frankfurtban tartott előadás szövegét tartalmazza. Az *Utószó* részben később készült. A *Kiegészítés* 1956-ban született, s először 1960-ban látott napvilágot a tanulmánynak a Reclam-könyvsorozatban történt önálló megjelentetése alkalmával. Az itt olvasható szöveg a Reclam-kiadás enyhén módosított és bőségesebben tagolt változata.

A világgép kora [Die Zeit des Weltbildes]

Az előadás „Az újkori világgép megalapozása a metafizika révén” címmel 1938. június 9-én hangzott el Freiburgban egy olyan előadás-sorozat keretében, amit az újkori világgép megalapozása témájának szenteltek. A *Kiegészítések* az előadással egyidejűleg születtek, de azon nem hangzottak el.

Hegel tapasztalatfogalma [Hegels Begriff der Erfahrung]

A tanulmány tartalmát az 1942–1943-ban Hegel *A szellem fenomenológiájának* és Arisztotelész *Metafizikájának* szentelt szeminárium tárgyalta, és ezzel egyidejűleg két, szűk körben tartott előadáson hangzott el. A Hegel-szöveg az 1937-ben J. Hoffmeister szerkesztésében megjelent kritikai kiadáson alapul.

Nietzsche mondása: „Isten halott” [Nietzsches Wort „Gott ist tot”]

A szöveg fő részei 1943-ban szűk körben többször elhangzottak. A szöveg tartalma azokon a Nietzsche-előadásokon nyugszik, melyeket Heidegger 1936 és 1940 között öt szemeszteren keresztül a Freiburgi Egyetemen tartott. Az előadások azt a célt tűzték maguk elé, hogy Nietzsche gondolkodását mint a nyugati metafizika beteljesülését a lét történetéből ragadják meg. – A Nietzsche-citátumok forrása az ún. „Großoktavausgabe”.

Költők – mi végre? [Wozu Dichter?]

Az előadás R. M. Rilke halálának († 1926. december 29.) huszadik évfordulóján szűk körben hangzott el. Textuális kérdésekhez vö. Ernst Zinn vizsgálódását in: *Euphorion*. 37 (1936), 125. skk. o.

Anaximandrosz mondása [Der Spruch des Anaximander]

A szöveg egy 1946-ban született tanulmányból származik. – Textuális kérdésekkel kapcsolatban vö. F. Dirlmeier: Der Satz des Anaximander v. Milet. *Rheinisches Museum für Philologie*, 87 (1938), 376–382. o. A szöveg tagolásával egyetértek, az indoklással azonban nem (M. H.).

Jegyzetek



A műalkotás eredete

1. felállítás [*Aufstellen*]

Az előző bekezdés kontextusában az *Aufstellen* szó három jelentésrétegben szerepel. Az első – tisztán ontikus – síkon egy műtárgy kiállításán történő elhelyezését, odavitelét [*Anbringen*], vagyis *kiállítását* jelenti. Második szinten az ember műhöz való viszonyának mélyebb, szakrális dimenziójára utalva az „*Errichten*” [a. m. emelni, létesíteni; „*ein Denkmal errichten*” = szobrot emel] kifejezéssel azonosíttatik. Az „*Aufstellen*” az „*Errichten*” értelmében eszerint azt jelenti: művet emelni, létesíteni az isten szentséges jelenléte fényében. Ebbe a jelentésdimenzióba már belejátszik az „*Aufstellen*” kifejezés másik vetülete, nevezetesen a „kitárulás, megnyílás” is. A hétköznapi nyelvhasználatban ugyanis bevett fordulatnak számít a következő: „*die Tür ist aufgestellt*” (az ajtó nyitva áll, tárva van). Az „*Aufstellen*” harmadik rétege – immár nem az emberi viszonyulás, hanem a számára mérvadó mű perspektívájából – erre a jelentésre megy vissza: egy mű léte egy világ megnyitása értelmében vett felállítás. E kérdéshez vö. F.-W. von Herrmann: *Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt am Main, 1980, Klostermann, 126–129. o.

2. megkezdeni/lépni [*Setzen*]

A művészet mint az igazság működésbe-lépése [*Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*] szó szerint az igazság művé [*Werk*] tétele, műbe helyezése, de nem olyan értelemben, mintha kezdetben külön lenne a mű és az igazság, melyek aztán valamiképp egyesülnek, hanem alapító eseményként. A „*Setzen*” (valamivé tenni, helyezni, valamilyen állapotba hozni) mint *kezdés* a *theszisz*-nek a *phüszisz*-szel közös megnyi-

tó-létesítő mozzanatára utal. („A *phüszisz* voltaképp *theszisz*: önmagától valamit elő-tárni, azt elő-állítani, elő-hozni, nevezetesen a jelenlétbe.” Vö. *Vorträge und Aufsätze*. Neske, 1990, 45. o.) Ugyanakkor ez a kezdés semmiképp sem pusztán indítólökés, hanem egyúttal a műben való működés, a vita nyílt terének elfoglalása [Besetzen] is.

Költők – mi végre?

1. – a legnagyobb kör [der weiteste Umkreis]

Schein Gábor műfordításában nem szerepel ez a kifejezés. Az eredeti („um es, im weitsten Umkreis irgendwo, / wo das Gesetz uns anrührt, zu bejahen.”) alapján így szól prózában a vers záró mondatrésze: „hogy a legnagyobb körben mindenütt, ahol a törvény megindít, igent mondjunk (a nyitottra)”.

Anaximandrosz mondása

1. közrefogás (befogás) [Fuge]

A „Fuge” szó szótárilag „fugát”, „rést”, „illesztéket”, „eresztéket” is jelent. Az igei alak: „fugen”, „fügen”: „összezár”, „összeköt” jelentésben is szerepel. Ezzel a fordítással egyszersmind utalunk a Heidegger által is használt „aus den Fugen gehen, oder geraten”: „sarkaiból kifordult” szófordulatra is, melynek ellentéte az, ami kétfelől egybe van fogva, ahogyan az abroncs által befogott hordó bordái is közrefogják egymást. Lefordíthatatlan a Fuge és Fug szójáték: ez utóbbi „jogot”, „illetékességet” is jelent. – (A *ford*).

2. -talan [Un-]

Heidegger itt a Jog-talan [Un-Fug] fosztóképzőjére, a „-talan”-ra utal, s ezzel arra, hogy a közrefogás-nélküli, a jelenléthez makacsul ragaszkodó jelenlévőt, vagyis a jogtalant a törődés juttatja jelenléthez.

3. szokás, törődés [Brauch]

E kifejezés fordítását az teszi különösen nehézé, hogy Heidegger a „Brauch” szótári jelentésétől elindulva (szokás, használat, „brauchen”:

használ, kell, szüksége van valamire), a görög *to khreón* interpretációjának megfelelően, a fogalom értelmét fokozatosan kitágítja a lenni-hagyáson, *kézb*esítésen keresztül egészen a *Moir*a, a (lét)sors jelentéséig. E végső értelemben a „*Brauch*” szó jelentése túlmegy az emberi tevékenység határán, s a lét létezővel való „törődését”, létezésbe bocsátását nevezi meg. (Vö. ehhez még: *Was heißt Denken?* Niemeyer, 1984, 111–120. o.) Ekképp a „*Brauch*” mint „törődés” éles ellentétbe kerül a *khreón* hagyományos (természeti) szükségszerűség értelmében vett fordításával.

A szerkesztő utószava



Bizonyára nem túlzás azt állítani, hogy Martin Heidegger halála után harminc évvel – amikor ez a kötet magyarul napvilágot lát –, elátkozáson, kultuszon innen és túl, a posztmetafizikus gondolkodás előfutáraként vagy éppen a metafizika utolsó nagy alkotójaként, továbbra is a filozófia deviáns alakjának számít. Ez a deviancia azonban feltehetően nem lenne ellenére, hiszen e latin szó a devius-ból (rejtektút) eredően azt jelöli, aki a főútvonaltól távol, úttalan utakon jár. A jelen kötet címe és a hozzá fűzött mottó épp ezt a rejtektutat nevezi meg.

A Holzwege *Rejtektutakként* való fordítása némi magyarázatot igényel. A Holzweg szó a köznapi nyelvben zsákutcát is jelent, s ezt is a mottóban említett hirtelen vég, a megszakadás jellemzi, mégis a heideggeri intenciók más irányba mutatnak. Azokról az erdőben húzódó rejtett csapásokról van itt szó, melyek a növényzettől benőve, belevesznek a rengetegbe. Jóllehet az út megszűnik, mégsem falba ütközünk. Hogy az út megszakadtával hová jutunk, arról a fizikus-filozófus Carl Friedrich von Weizsäcker egy todtnaubergi látogatását követő közös sétát felidézve számol be: „Heidegger egy erdei ösvényre vezetett, mely egyre fogyatkozott, és az erdő közepén egy helyen megszűnt, ahol a sűrű ingoványból víz tört elő. »Vége az útnak« – mondtam. Ravaszkan rám nézett, és azt mondta: »Ez a rejtektút [Holzweg]. A forrásokhoz vezet.« Ezt persze nem írtam meg a könyvben.” (In: *Erinnerung an Martin Heidegger*. 1977, Neske, 242. o.) Heideggernek ebből a megjegyzéséből legalább két dolog következik: egyrészt az, hogy az út vége a kezdetbe vezet, másrészt az a mű olvasására vonatkozó figyelmeztetés, hogy a szövegek által bejárt út mögött ott húzódik a kimondatlan is. Ezt a kimondatlanhoz vezető utalásrendszert nekünk kell meglegnünk.

A *Rejtektutak* 1950-ben jelent meg, áttekintést nyújtva az 1935 és 1946 közötti évtized terméséről. Ennek korabeli jelentőségét az adta, hogy Heideggertől a Kant-könyv (1929) óta csak néhány tanulmány s a mai kiadáshoz képest feleakkora terjedelmű Hölderlin-magyarázatok láttak napvilágot, ráadásul a *Rejtektutak* nem is ezekből nyújtott válogatást (ezt majd tizenhét évvel később az *Útjelzőkben* teszi meg), hanem új témákat és szerzőket állított a középpontba. Voltaképp a nyitánya volt a *Lét és időt* követő útkeresés átfogó bemutatásának, annak a kisiklásoktól és újrakezdésektől tarkított pályaszakasznak, amelyről ma már az összkiadásnak köszönhetően tizenhét freiburgi előadást és olyan nagyszabású műveket lehet olvasni, mint amilyen a *Beiträge zur Philosophie*.

*

A hat tanulmányt tartalmazó kötetből három (*A műalkotás eredete, A világkép kora, Költők – mi végre?*) már megjelent korábban magyarul. Ezeket a szövegeket átfésültük, számos helyen javítottuk; *A műalkotás eredete* kibővült a *Kiegészítéssel*. A német kiadásban szereplő, Heideggertől a saját példányaiba bejegyzett margináliákat sorozatunk korábbi köteteinek gyakorlatát követve elhagytuk.

Egy, az egész könyvben vissza-visszatérő kifejezés fordításának problémájáról e helyütt meg kell emlékeznünk. A *Vorstellung, Vorstellen* kérdéséről van szó. Heidegger a német hagyományban a *perceptio, idea, repraesentatio* terminusok fordításaként meghonosodott *Vorstellungot* (melyet a magyarban *képzetként* szokás visszaadni) az újkori metafizika gondolkodásának, pontosabban a *cogitatio* mellett a *perceptióra* is kiterjedő egész alapbeállítódásának a gyökereként interpretálja. A szó elemekre bontásával (*vor-stellen*: elő- vagy elénk-állítás) a reprezentáció folyamatára utal, arra, hogy a tudat minden aktust önmagára, s nem – mint a görögök esetében – a létező jelenlétére vonatkoztat. A kötetben szereplő fordítások ezt a terminust a következő változatokkal adják vissza: megjelenítés, elképzelés, képzetalkotás, elénk-állítás.

Pongrácz Tibor

A kötetben szereplő görög terminusok átírása és előfordulása



ἀδικία (adikia) 287, 288, 306, 308, 309, 311, 313, 315	εόντα (eonta) 262, 299, 301–305, 307, 309, 311, 315, 317, 321
αἰσθητόν (aiszthéton) 16, 183	ἐπιστήμη (episztémé) 71, 74, 170
αἰσθησις (aiszthésisz) 62	ἐποχή (epokhé) 293
ἀλήθεια (alétheia) 26, 38, 39, 46, 137, 292, 293, 306, 323	ἔργον (ergon) 64, 66, 323
ἄπειρον (apeiron) 321	Ἔρις (Erisz) 306
αὐτά (auta) 287, 307, 308, 313	ἐσσόμενα (esszomena) 301
γένος (genosz) 290	ἐσται (esztai) 291, 298
γένεσις (geneszisz) 295–298	ἐστιν (esztin) 290, 291, 298, 299, 306
δίκη (diké) 287, 288, 306, 308, 311, 313–315	ἐσχατον (eszkhaton) 284
δόξα (doxa) 155, 172	ζωή (zocé) 178, 210, 242, 290
ἐγώ (egó) 94	ἥδη (édé) 300, 301
εἶδος (eidosz) 17, 20, 64, 83, 165, 172, 199, 206	ἦθος (éthosz) 281
εἶναι (einai) 137, 155, 175, 289– 291, 294, 297, 298, 304, 306	ἦν (én) 291, 298
ἐμπειρία (empeiria) 75, 76	θεῖον (theion) 171
ἦν (hen) – 262, 306, 308, 322, 324	θεός (theosz) 290
ἐνέργεια (energeia) 64, 66, 290, 306, 324	θέσις (theszisz) 47, 65, 66
εὖν (eon) 262, 299, 300, 302, 305, 306, 309, 323	θεωρία (theória) 93, 114
	ἰδέα (idea) 64, 93, 290, 296, 323, 324

- κατηγορία (katégoria) 305
κοινόν (koinon) 290
- Λήθη (Léthé) 292, 323
λέξις (lexisz) 298
λόγος (logosz) 155, 156, 229, 270, 282, 284, 290, 306, 308, 322, 324
λεγόμενον (legomenon) 298
- Μνημοσύνη (Mnémoszüné) 303
Μοῖρα (Moirá) 306, 322, 324
μάντις (mantisz) 302
μαντοσύνη (mantoszüné) 302
μαθημάτων (mathémata) 72
μορφή (morphé) 17, 64, 166, 206
μέτρον (metron) 95, 99
- νοητόν (noéton) 183
νοεῖν (nocin) 155, 172
- ὁμοίωσις (homoiószisz) 26
ὄν (on) 118, 130, 154–158, 166, 170, 171, 206, 290, 297–299, 303
ὄν ἢ ὅν (on hé on) 130, 158, 166
ὄντα (onta) 155, 287, 289, 294, 295, 297, 298, 307
οὐσία (uszia) 118, 137, 154, 171, 206, 209, 305, 306, 320
- Πρώτη φιλοσοφία (Próte philosophia) 80
- παρουσία (paruszia) 116, 118, 305
παρεόντα (pareonta) 301
πέρας (perasz) 66, 321
πολλά (polla) 287, 297, 307
- σοφία (szophia) 95
συμβεβηκός (szümbebékosz) 14
σκέψις (szkepszisz) 135
- τέμνειν (temnein) 269
τέχνη (tekhné) 46, 170, 282, 290
τεχνίτης (tekhnitész) 46
τίσις (tiszisz) 287, 288, 306, 312–315
τύχη (tükhé) 290
- ὔλη (hülé) 17, 20, 64
ὑποκείμενον (hüpokeimenon) 14, 15, 81, 96, 118, 155, 206, 208, 212, 305, 320
ὑπόστασις (hüposztaszisz) 14
- φαντασία (phantaszia) 96
φύσις (phüszisz) 31, 46, 155, 171, 178, 210, 242, 281, 282, 290, 297, 306
φθορά (phthora) 295–298
- χάρις (kharisz) 290
χρεών (khreón) 296, 297, 316–324
- ψυχή (pszükhé) 290

Névmutató



- | | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| Aiszkhülosz 71 | Hegel, Georg Wilhelm Friedrich |
| Anaximandrosz 279–325 | 63, 91, 92, 103–183, 187, 220, |
| Arisztotelész 26, 71, 75, 80, 93, | 281, 282 |
| 114, 170, 171, 208, 217, | Heinze, Wilhelm 235 |
| 280–282, 296, 299, 305, 324 | Hérakleitosz 32, 95, 243, 294, |
| Augustinus (Szent Ágoston) | 299, 308, 322–325 |
| 320 | Héraklész 233 |
| Bacon, Francis 114 | Herder, Johann Gottfried 276 |
| Bacon, Roger 75, 76 | Homérosz 296, 298, 300, |
| Betz, M. 248 | 303–305 |
| Boehrendorf, Casimir Ulrich | Hölderlin, Friedrich 11, 27, 62, |
| 237 | 87, 233–237, 239, 257, 278 |
| Böhme, Jakob 114 | Husserl, Edmund 293 |
| Burnet, John 295, 296 | Kant, Immanuel 12, 20, 65, 91, |
| Descartes, René 39, 80, 89–91, | 115, 137, 149, 155, 175, 190, |
| 93–99, 115, 120, 131, 134, 208, | 213, 319 |
| 214, 266 | Kierkegaard, Søren 217 |
| Diels, Hermann 95, 280, 295, | Leibniz, Gottfried Wilhelm 90, |
| 310, 312 | 91, 118, 199, 201, 213, 220, |
| Dilthey, Wilhelm 90, 280 | 241, 242, 248 |
| Dürer, Albrecht 55 | Lessing, Gotthold Ephraim |
| Fichte, Johann Gottlieb 91, 92 | 294 |
| Galilei, Galileo 71 | Lotze, Hermann 92 |
| | Meyer, Conrad Ferdinand 27 |

- Newton, Isaac 75
 Nietzsche, Friedrich 80, 92, 137,
 171, 175, 183–232, 239, 242,
 249, 271, 279–281, 283, 289,
 310, 312
 Parmenidész 82, 95, 262, 299,
 305, 306, 322–324
 Pascal, Blaise 188, 266
 Platón 93–95, 155, 171, 189, 190,
 193, 227, 279–282, 295, 296,
 299, 324
 Plutarkhosz 188
 Prótagorasz 93–95
 Rilke, Rainer Maria 237–278
 Schelling, Friedrich Wilhelm 91,
 92, 175, 187, 220
 Schopenhauer, Arthur 196
 Shakespeare, William 71
 Spengler, Oswald 283
 Szimplikiosz 282, 295, 321
 Szophoklész 30, 291
 Theophrasztosz 281, 282, 287,
 296
 Thuküdidész 291
 Van Gogh, Vincent 11, 23, 25,
 26, 31, 43

Osiris Kiadó, Budapest
www.osiriskiado.hu
Az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók
és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja.

Minden jog fenntartva. Bármilyen másoláshoz, sokszorosításhoz,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tároláshoz
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulása szükséges.

A kiadásért felel Gyurgyák János
Szöveggondozó Fedor Sára
Műszaki szerkesztő Környei Anikó
A szedés és tördelés az Osiris Kft. munkája
Tördelő Sörfőző Zsuzsa
Nyomta és kötötte a Dürer Nyomda Kft., Gyula
Ügyvezető igazgató Kovács János

ISBN 963 389 841 2
ISSN 1417-4863